

The book cover features a vibrant, artistic design. A large, stylized green arch frames the right side of the cover. In the upper left, a white bird with a black head and wings is depicted in flight. The background is a warm, golden-yellow gradient with a subtle pattern of small, light-colored circles. At the bottom, two large, detailed sunflowers with bright yellow petals and dark brown centers are visible. The title 'التذوق الأدبي' is written in a bold, red, stylized Arabic font with a yellow outline. Below it, the author's name 'د. إبراهيم عوض' is written in a black, stylized Arabic font with a white outline. At the bottom center, the publisher's information 'مكتبة الثقافة' and 'الدوحة - قطر' is printed in a simple black font.

التذوق الأدبي

د. إبراهيم عوض

مكتبة الثقافة
الدوحة - قطر



التذوق الأدبي



التذوق الأدبي

د. إبراهيم عوض

١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م

مكتبة الثقافة

الدوحة - قطر

الإهداء

إلى الدكتور جابر قميحة ، الذى كتب عن العبد لله فى
صحيفة " آفاق عربية " صيف ٢٠٠٤ م كلمة عظيمة
أراها أكبر منى ، لكنها فى ذات الوقت تدلّ على نبلى
وكرم نفسه فى وقت عزت فيه الخصال الكريمة ،
كلمة سماني فيها : " حائط الصد الإسلامى "
ووصفها أحد أصدقائى بأنها وسام شرف على صدرى
ينبغى ألا أخلعه أبدا ...

كلمة سريعة

الفصول التى يطالعها القارئ الكريم فى هذا الكتاب هى عبارة عن محاضرات أُلْقِيَتْ على طالبات قسم اللغة العربية فى جامعة قطر أثناء الفصل الدراسى الأول من العام الجامعى ٢٠٠٣م - ٢٠٠٤م فى ملحة "التذوق الأدبى". وكنتُ قد بحثُ فى مكتبة الجامعة عن شىء يتناول الموضوعات التى يتطلبها المقرر فلم أجده، فتوكلت على الله وأخذت أُعِدُّ المحاضراتِ المطلوبةَ أولاً بأول، مع ملاحظة أن بعض الأفكار الواردة فى الكتاب إنما تبلورت أثناء المحاضرات نفسها. ثم فكرتُ فى النهاية أنه قد يكون من المفيد نشر هذه المحاضرات فى كتاب لعلها أن تكون فرصة لتحريك الأفكار، وبخاصة أنها، فيما يُخَيَّل لى، تمثل رؤية خاصة بصاحبها فى كثير من جوانبها. وهو ما انعكس فى مناقشاتي لمؤلّفى الكتب التى طالعتها عند إعداد المحاضرات، عرباً كانوا أو غربيين، علاوة على أن فى الفصول المذكورة بعض الأفكار التى أحسبها جديدة، مع المبادرة بالإقرار سلفاً أنها، شأن أى جهد بشرى، لا يمكن أن تخلو من ملاحظات أرجو ألا تكون ذات خطر. وَفَّقَنَا اللهُ وَأَيَّدَنَا سُبْحَانَهُ بِرَعَايَتِهِ وَعَوْنِهِ. إنه نعم المولى، ونعم النصير!

مفهوم الذوق

إذا أُطْلِقَتْ كلمة "الذوق" ومشتقاتها انصرف الذهن من فوره إلى الطعام والشراب وتذوق الإنسان لهما عن طريق الفم. واللسان هو حاسة التذوق، ومن هنا رأينا "لسان العرب" مثلاً يفسّر "المذاق" بأنه "طعم الشيء"، و"الدَّوَّاق" بـ "المأكول والمشروب". كما جاء في "التعريفات" للجرجاني أن "الذوق" هو قوة منبثة في العصب المفروش على حِرم اللسان تُدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية في الفم للطعوم ووصولها إلى العصب. وبالمثل نجد "المعجم الوسيط" يحدد "الذوق" بأنه "الحاسة التي تُميّز بها خواصُّ الأجسام الطعمية بواسطة الجهاز الحسّي في الفم، ومركزه اللسان".

فالكلمة ذات أصل ماديّ ككثير من الكلمات الأخرى كما هو واضح، ثم اتسع معناها بحيث لم تعد تقتصر على الطعام والشراب فقط، بل أصبحت تُطلَق أيضاً على ما يدركه الإنسان من خلال حواسّه الأخرى، ثم ما يدركه بعقله ووجدانه. وقد نص "لسان العرب" مثلاً على ذلك بقوله: "من المجاز أن يُستعمل الذوق، وهو ما يتعلق

بالأجسام، فى المعانى"، ثم ضرب لذلك قوله عزّ شأنه: "فذاقوا وبل أمرهم"، كما أورد عدداً من العبارات التى توسّع فيها العرب فى استعمال هذه اللفظه كقولهم: "ذقتُ ما عنده"، أى خبرته، وقولهم: "أمرٌ مستذاق"، أى مجربٌ معلوم .

وإذا كان قد رُوِيَ عن ابن الأعرابي (حسبما ورد فى "لسان العرب") أن "الذوق يكون بالفم وبغير الفم" فليس المقصود، فيما أحسب، أن هذا هو معنى الكلمة فى أصل وضعها، بل المراد أن هذا هو ما انتهى إليه الاستعمال. أى أن العربية قد انتهت إلى استخدام "الذوق" فى المأكولات والمشروبات والملموسات والمسموعات والمرئيات والعقليات والوجدانيات، فأصبحنا نقول، كما جاء فى ذلك المعجم، إن "ما نزل بالإنسان من مكروه فقد ذاقه"، و"ذق هذه القوس"، أى شدّ وترها لتخبر مدى لينها أو شدتها، وهو ما عبّر عنه الشَّمَاح بن ضرار الشاعر المخضرم بقوله عن قوسٍ رامَ صاحبها أن يجربها:

فذاق فأعطته من اللين جانباً كفى ولها أن يُغرق التبلَ حليزُ

ومنه قولهم: "ذاق الرجل عُسيلة المرأة"، أو "ذاق فلان حنان أمه صافياً"، أو "تدوّق القصيدة أو اللوحة أو الأغنية الفلانية"، أو "اليتّم مرّ المذاق"، أو "فلان ليس عنده ذوق"، أى فى سلوكه أو

كلامه جلافة تصدم الناس وتنفرهم منه لعدم مراعاته الآداب المتعارف عليها فى التعامل بين الناس. ومن ذلك أيضا قول الواحد منا إنه لا يستطيع تذوق مادة الكيمياء أو الجغرافية أو كتابات المؤلف الفلانى أو أفلام الرعب أو المسرحيات المكتوبة بالعامية أو المدرسة السريالية أو التجريدية فى التصوير...إلخ، وهو ما يدلنا على مدى الاتساع الشديد الذى اتسعته هذه الكلمة بحيث أضحت تضم كل ألوان الطيف فى عالم الإحساس الجسمى والشعور الوجدانى والإدراك العقلى. وفى ضوء هذا يمكننا فهم ما أورده الزبيدى فى "تاج العروس" عن بعض مشايخه من أن "الذوق" هو "مباشرة الحاسة الظاهرة والباطنة، ولا يختص ذلك بحاسة الفم فى لغة القرآن ولا فى لغة العرب".

أما متى بالضبط انتهى الأمر إلى التوسع فى معنى "الذوق" على هذا النحو فليس فى مكنة أحد الوصول إلى الإجابة عليه لأن ذلك يحتاج إلى نصوص مدونة تُواكب اللغة منذ ميلادها، وهو ما لا وجود له فى حالتنا هذه. ومع ذلك فإن فى شعر الجاهليين والمُخَضَّرِمين شواهدَ غير قليلة على استعمال كلمة "الذوق" خارج دائرة الطعم والمشروب، وأحيانا خارج دائرة الإحساسات الجسمية كلها. ومن هذه الشواهد قول عنترة:

فإذا ظَلِمْتُ فإن ظَلَمَى باسلاً مُرٌّ مذاقته كطعم العلقم
وقول طفيل الغنوى:

فذوقوا كما ذقنا غداة محجّرٍ من الغيظ فى أكبادنا والتحوبِ
وقول ابن مقبل:

أو كاهتراز رُدَيْنِي تذاوَقَه أيلدى التّجار فزادوا متنه لينا
وقول نهشل بن جرّى:

وعهد الغانيات كعهد قينٍ ونَتَ عنه الجمائلُ مستذاقٍ^(١)
وقول الشَّمَاخ بن ضرار عن قوس من الأقواس:

فذاق فأعطته من اللين جانباً كفى ولها أن يُغْرِقَ التَّيْلَ حليزٌ^(٢)

والملاحظ أنه، فى المواضع التى وردت فيها هذه الكلمة أو مشتقاتها فى القرآن المجيد، وهى تربو على الستين موضعاً، لا يجدها قد استُعْمِلَتْ فى الطعام والشراب إلا فى نطق جد ضئيل لا يعدو ثلاث آيات هى: "فلما ذاقا الشجرة"^(٣)، "لا يذوقون فيها برداً ولا شراباً"^(٤)، "هذا، فليذوقوه، هيم وغشّاق"^(٥). أما بقية المواضع فقد استُعْمِلَتْ فيها خارج ذلك النطق، مثل: "فذاقت وبلى أمرها"^(٦)، "ذاقوا بأسنا"^(٧)، "وتذوقوا السوء بما صلدتم عن سبيل

الله" ^(٨)، "بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب" ^(٩)، "وذوقوا عذاب
الحريق" ^(١٠)، "ذوقوا ما كنتم تعملون" ^(١١)، "ذوقوا فتنتكم" ^(١٢)،
"ذوقوا مس سقر" ^(١٣)، "فأذاقها الله لباس الجوع والخوف" ^(١٤)،
"فأذاقهم الله الحزى فى الحيلة الدنيا" ^(١٥)، "أذاقكم منه رحمة" ^(١٦)، "كل
نفس ذائقة الموت" ^(١٧).

والملاحظ أن بعض مترجمى القرآن يُقَوِّن على كلمة
"الذوق" فى اللغة التى يترجمونه إليها حين يكون الحديث عن
ذوق الوبال أو البأس أو العذاب أو الرحمة مما يستعمل فيه
"الذوق" مجازا كما فعل مثلا مترجمو تفسير القرآن الذى قام به
العالم الهندي الشهير مولانا أبو الكلام آزاد ^(١٨) إلى اللغة الإنجليزية،
وذلك على عكس ما فعله بعض آخر، ومنهم د زينب عبدالعزيز فى
ترجمتها الفرنسية للقرآن، فإنها فى الآيات التى استعمل فيها
"الذوق" للعذاب مثلا قد ترجمته بكلمة "subir"، ومعناها
"التحمل والمكابلة"، رغم أن الفرنسيين والإنجليز يستعملون لفظ
"الذوق" فى المعاناة أيضا كما سنرى بعد قليل ^(١٩).

فإذا تحولنا إلى أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام نجد أنها
فى استعمالها لهذه الكلمة، لا تختلف عن القرآن الكريم، وهذه
بعض أمثلة على ما نقول: "ذاق طعم الإيمان من رضى بالله..." ^(٢٠)،

"وذاق بعضهم بأس بعض" (٢١)، "حتى تذوقى عُسَيْلَتَه ويزدوق عسيلتك" (٢٢)، "لا أذاقه الله عذابا أليما" (٢٣)، "أَذَقْتُ أَوَّلَ قَرِيشٍ نَكَالًا، فَأَلْخَقَ آخِرَهُمْ نَوَالًا" (٢٤)، "إنى وجلت الموت قبل ذوقه" (٢٥).

وليس هذا الأمر بمقصود على لغة الضاد ، ففي لغة جون بول يستخدمون كلمة "taste" لذوق الطعام والشراب كقولهم: "taste-buds" للحليّات الموجودة على سطح اللسان، والتي من خلالها تتم عملية تذوق الطعام والشراب. كما يستخدمونها أيضا فى "الرغبة والميل والتجربة وأدب السلوك" وما إلى ذلك، كقولهم: "I have no taste for excitement: لستُ من عشاق الصخب"، و "He has never tasted defeat: لم يذوق طعم الهزيمة قط"، و "A man of taste: رجل سليم الذوق". وفى الفرنسية يقولون: "goûter" للتصيرة التي يتناولها الإنسان، وفى ذات الوقت نراهم يقولون إن فلانا عنده "goût pour la peinture: ميل إلى الرسم" أو إنه "s`habiller avec goût: يتأنق فى ملابسه" أو "goûter la musique: يتذوق الموسيقى" أو "goûter les tous métiers: جرّبَ جميع المهن" أو "goûter la mort: ذاق الموت". كما يصفون لوحة مثلا بأنها "un taleleau dans le goût moderne:

على الطراز الحديث"، أو يقول الواحد منهم معبرا عن رأيه فى مسألة ما : "a mon goût : فى رأى، أو من وجهة نظرى"...وهكذا.

ولعل القارئ قد تنبّه إلى أن الفرنسيين يستخدمون للتصيرة كلمة "goûter". أى أن التذوق عندهم إنما يقع على القليل من الطعام والشراب، وهو ما نجده عندنا أيضا، ففى "تاج العروس" مثلا أن أصل الذوق فيما يقل تناوله، أما الكثير فيقال له: "الأكل"، وأن القرآن إذا كان قد اختار لفظ "الذوق" للعذاب الأخرى رغم طوله وشدته على عكس ما هو متعارف عليه من أن "الذوق" للقليل، فلكى يُعَلِّم أن الكلمة صالحة مع ذلك للكثير أيضا.

والواقع أن المسألة تحتاج إلى شىء من التفصيل، إذ لا ريب فى أن التذوق يقع فعلا بلقمة طعام أو رشفة شراب، لكن إذا كانت هناك مثلا مأدبة حافلة بالأكل والأشربة المختلفة ومدعور لها طائفة من الأصدقاء المقربين ليتناولوا طعامهم على ضوء الشموع وأنغام الموسيقى فى الوقت الذى يقدّم لهم الطعام طبقاً بعد طبق، فإن التذوق فى هذه الحالة لا يتم بالقليل، إذ لابد أن يأخذ الطاعم راحتَه ليستمتع بهذا الجو (أو فلنقل: "ليتذوقه") كما ينبغي. وبالمثل لا يستطيع قارئ القصيدة أو الرواية أن يتذوقها بمجرد قراءته لسطر منها أو سطرين أو صفحة أو صفحتين أو فصل أو فصلين أو حتى

ثلاثة أو أربعة... بل لا مناص من إتمامه المطالعة إلى نهاية العمل، وربما احتاج الأمر منه بعد ذلك كله إلى معاودة مطالعته ثم التأمل المستأنى له كي يقدر على النفوذ إلى أغواره وقممه، وتذوقه كما يجب. أى أن المسألة نسبية: فإذا كان المقصود مجرد الإحساس بطعم الأكل أو الشرب ففي هذه الحالة تكفى لُمجة، أما إذا أريد الاستمتاع الحقيقي فلا مفر من أكلةٍ تُتَنَاوَل على مهل ويتخللها الحديث الودود مع الحاضرين على خلفية من الموسيقى... إلخ. وهكذا كله فى الأكل والشرب، أما فى ميدان الأدب والفنون فإن الأمر يحتاج بكل تأكيد إلى طويل وقت حتى ينتهى المتذوق من قراءة العمل أو استماعه أو تأمله إلى نهايته.

والآن، وبعد أن تعرضنا لمعنى كلمة "الذوق" حقيقةً ومجازاً، نشير إلى أن هذا "الذوق" يحتل عند المتصوفة وفى الآداب والفنون والنقد مكانة متميزة، فهو لدى العارفين "منزل من منازل السالكين أثبت وأرسخ من منزلة الوجد" كما جاء فى "تاج العروس". وقد عرفه الجرجاني فى "تعريفاته" بأنه "عبارة عن نور عرفانى يقذفه الحق بتجليه فى قلوب أوليائه يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره". أما فى "الاصطلاحات الصوفية" لكامل الدين فـ "الذوق" هو "أول درجات شهود الحق بالحق فى أثناء

البوارق المتوالية عند أدنى لبث من التجلى البرقى، فلذا زاد وبلغ
أوسط مقام الشهود يسمى "شرباً"، فلذا بلغ النهاية يسمى
"ربياً"، وذلك بحسب صفاء السرّ عن لحوظ الغير "حسبما نقله
التهانوى فى "كشاف اصطلاحات الفنون".

وفى المادة التى خصصتها "الموسوعة الفلسفية العربية" لكلمة
"ذوق" يذكر د. أبو الوفا التفتازانى أن هذا الاصطلاح يشير إلى طبيعة
المعرفة عند صوفية الإسلام، "فهى عندهم ليست حسية أو استدلالية
عقلية، وإنما هى حاصلة عن طريق الذوق"، ثم يمضى قائلاً إن
استخدام هذا المصطلح يعود إلى تاريخ مبكر، إذ أورده القشيرى فى
"رسالته" ذاكراً أنه يمثل المرحلة الأولى من مراحل ثلاث هى على
التسوية: "الذوق"، أى فهم المعانى، ثم "الشرب"، وهو السكر
بالأحوال، ثم "الرّى"، الذى يعرفونه بأنه "صحو بالحق يقترن
بالفناء عن كل حظ" (٣).

وهذا الكلام يعيدنا إلى ما قيل فى تعريف "الذوق" لغويًا من
أنه إنما يختص بالقليل، بخلاف "الأكل" فإنه للكثير، وإن كان المتصوفه
قد استعاضوا عن "الأكل" بـ "الشرب" اتساقاً مع حديثهم عن الخمر
الإلهية، إذ الخمر تُشرب ولا تؤكل. وقد بيّنا رأينا فى مسألة القلة
والكثرة بالنسبة للذوق، وليس من داعٍ إلى إعلاء القول فيه كرة

أخرى. لكن لابد من أن نقول كلمةً فى تفسيرهم للذوق، فهم يتحدثون، كما نرى، عن تجلّى الله فى قلوب أوليائه. فإن كانوا يقصدون أن المتصوف يشاهد الله سبحانه فهو كلام غير مقبول، إذ إن موسى عليه السلام، على جلال النبوة، لم يتحقق له ذلك وخرَّ صَعِقاً عندما تجلّى ربه للجبل حسبما جاء فى الآية ١٤٣ من سورة "الأعراف"، كما أكلت عائشة رضى الله عنها أن من ادّعى رؤية الرسول صلى الله عليه وسلم لربه فقد أعظم الفرية. فكيف يزعم المتصوفة لأنفسهم ما لم يقع للأنبياء؟

كذلك فقولهم إن "الذوق" الذى يعاينه الصوفى يغنيه عن إدراكات الحواس والدراسة وقراءة الكتب والتفكير العقلى هو أيضا دعوى جالحة لا تستحق غير الرفض، لأن هذه الحالة لا تتحقق لغير الأنبياء، إذ ينزل الله سبحانه عليهم وحيه فيقوم لهم مقام الكتب والدراسة بالنسبة لنا نحن البشر العاديين، الذين لا يمكننا اكتساب أية معرفة إلا من خلال القراءة والاستماع وسائر الحواس، فضلاً عن التجارب التى نمرّ بها فى رحلة الحياة. وعلى هذا فأى شعور يحسّه المتصوف مما يزعمونه تجلياً لله سبحانه على قلبه ليس إلا محصلة لما اكتسبه من معارف تعلمها من الكتب أو أخذها عن المشايخ أو استقاها من تجارب الحياة اليومية ولما أداه إليه عقله من أفكار ووجدانات. هذه

هى حقيقة الأمر، ولا شىء غير ذلك! ولو أنهم قد عرّفوا "الذوق" بأنه اللذة التى يشعر بها الصوفىّ جراء إخلاصه فى عبادته وإقباله على ربه إقبال الخشية والإخبات، أو جراء زهده فى حطام الدنيا وقيامه على مساعدة المحتاجين والضعفاء بما يملك من مل أو صحة أو علم مثلاً، لقلنا: نعم، ونعم عين، أما تلك الدعوى الجالحة فكلا وألف كلا!

ولعل هذا ما تومئ إليه كلمات د التفتازانى حين ذكر أن المعرفة عند أهل التصوف "ذات طبيعة وجدانية ذاتية تماماً"، وأن "اعتبار المعرفة الصوفية ذوقاً يجعل من التصوف شيئاً أقرب إلى الفن، الذى يقوم على الخبرة الذاتية والمعاناة، منه إلى العلم. وهذا يفسر اختلاف الصوفية فى التعبير عن معارفهم لأن كل صوفى إنما يعتمد فى التعبير على ذوقه الخاص وتجربته الشخصية"^(١٧).

ولعلنا قد لاحظنا أن تعريف الصوفيين للذوق لا يقف به عند الناحية الوجدانية فقط، بل يمد ليشمل الجانب العقلى أيضاً، وهو ما يصدق على "الذوق" فى مجال الأدب، بخلاف تذوق الطعام أو الموسيقى أو النسيم العليل أو العطر وما أشبه مما لا يحتاج الإنسان معه إلى أن يفهمه بعقله قبل أن يتذوقه. أستبق فأقول هذا الآن قبل أن أعود إليه بالتفصيل فيما بعد لأن بعض النقاد فى الآونة الأخيرة يدعون إلى أن يدخل القارئ على العمل الأدبى مباشرة دون محاولة

الاستعانة على فهمه بالاطلاع على أخبار مبدعه مثلاً أو معرفة الظروف التي أحاطت بإبداعه... إلخ، وهو ما يقف بيقينٍ حاجزاً بين القارئ وتذوق النص، لأنه فى مجال الآداب لا تذوقٌ دون فهم. كما أنه كلما زاد فهم النص والتغلغل فى أغواره وأبعاده ازدادت اللذة الحاصلة من هذا التذوق.

وقد استُعْمِلت كلمة "الذوق" فى النقد العربى القديم منذ وقت مبكر: ففى مقلمة "عيار الشعر" مثلاً لابن طباطبا العلوى (ت ٣٢٢هـ) نقرأ أن الشعر "كلام منظوم بائن عن المنثور الذى يستعمله الناس فى مخاطبتهم بما خُصَّ به من النظم الذى إن عُلِّدَ به عن جهته مجتَه الأسماع وفسد فى الذوق. ونظمه معلوم محدود، فمن صَحَّ طبعه وذوقه لم يحتج إلى الاستعانة على نظم الشعر بالعروض التى هى ميزانه، ومن اضطرب عليه الذوق لم يستغن عن تصحيحه وتقويمه بمعرفة العروض والخلق به حتى تعتبر معرفته الاستفادة كالطبع الذى لا تكلف فيه" (٢٨). وفى "دلائل الإعجاز" لعبد القاهر الجرجانى (ت ٤٧١هـ) يقابلنا على سبيل المثال هذا النص الذى يقول فيه ذلك الناقد الكبير: "واعلم أنه لا يصادف القول فى هذا الباب (٢٩) موقعا من السامع ولا يجسد لديه قبولا حتى يكون من أهل الذوق والمعرفة. فأما من كانت الحالان والوجهان عنده سواء... فما أقل ما

يجلي الكلام معه. فليكن مَنْ هذه صفته عندك بمنزلة مَنْ عدم الإحساس بوزن الشعر والذوق الذى يقيمه به والطبع الذى يميز صحيحه من مكسوره... فى أنك لا تتصلى له ولا تتكلف تعريفه" (٣). بل إن ابن الأثير (ت ٦٣٧هـ) يفرق بين "الذوق السليم"، ويقصد به الملكة الفطرية التى يدرك بها الإنسان مواطن الجمال فى الأدب، و"ذوق التعليم"، وهو الذوق المصقول الذى درس صاحبه قواعد البلاغة والنقد. يقول: "اعلم أيها الناظر فى كتابى أن مدار علم البيان على حكم الذوق السليم الذى هو أنفع من ذوق التعليم" (٣). كذلك نقرأ لابن أبى الحديد (ت ٦٥٦هـ) أن "معرفة الفصيح والأفصح والرشيح والأرشق من الكلام لا يدرك إلا بالذوق، ولا يمكن إقامة الدليل عليه" (٣). وبلثل يجعل ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) مدار البلاغة على الذوق، إذ يقول: "اعلم أن لفظة "الذوق" يتداولها المعتنون بفن البيان، ومعناها حصول ملكة البلاغة للسان، واستيعاب هذه الملكة عندما ترسخ وتستقر اسم "الذوق"، الذى اصطلاح عليه أهل صناعة البيان، وإنما هو موضوع لإدراك الطعوم. ولكن لما كان محل هذه الملكة فى اللسان من حيث النطق بالكلام، كما هو محل إدراك الطعوم، استعير لها اسمه. وأيضاً فهو وجدان اللسان، كما أن الطعوم محسوسة له، فيقبل له: ذوق" (٣)... وهكذا.

أما بالنسبة للنقد الأوروبي فقد جاء مثلاً فى "A Dictionary of Literary Terms" أن لفظة "الذوق : taste" قد أصبحت مصطلحاً نقدياً أواخر القرن السابع عشر الميلادى، إذ نجد مثلاً فى كتاب "Les Caractères" للنقاد الفرنسى لابروير أنه فى الأمـور الفنية "il y a donc un bon et un mauvais goût" : هناك ذوق سليم وذوق فاسد"، كما يحدد أديسون فى بداية القرن الثامن عشر الميلادى "الذوق" بأنه تلك الملكة النفسية التى من شأنها إدراك نواحي الجمال فى نتاج كاتب ما والتلذذ بها، وكذلك الالتفات إلى جوانب النقص فيه والنفور منها. ثم استقر هذا الاصطلاح فى ميدان النقد الأدبى فى القرن الثامن عشر لينتشر بعد ذلك فى الكتابات التى تبحث فى فلسفة العلوم والجمال^(٣٢).

ويؤكد هذا ما جاء فى كل من "Grand Larousse de la Langue Française"^(٣٣) و "The Oxford English Dictionary"^(٣٤)، إذ يقول قاموس لاروس الكبير إن استعمال كلمة "goût" للدلالة على الملكة التى نذكر من خلالها الجمال والقبح، وكذلك الكمال والنقص فى الإبداع

الأدبى والفنى، يرجع إلى أواسط القرن السابع عشر. وهو يستشهد على ذلك بعبارات مأخوذة من فولتير وتين ولابروير وغيرهم. كما نقرأ فى قاموس أكسفورد أن دلالة كلمة "taste" على الشعور بما هو لائق أو منسجم أو جميل، وعلى القدرة على إِبصار الجمال وتقديره سواء فى الطبيعة أو فى ميدان الفنون، وعلى نحو خاصُّ الملكة التى ندرك بها ونستمتع من خلالها بما هو ممتاز فى الفن والأدب وما أشبه، يعود تاريخها إلى القرن السابع عشر. وقد مثل لهذا بنصّ من ملتون وآخر من كوتجريف فى ذلك القرن.

والملاحظ أن بعض النصوص التى تتحدث عن "الذوق" بمعناه الأدبى والفنى تحصر مهمته فى إدراك الجوانب الجميلة فى العمل الأدبى والفنى، غافلةً عن أن الذوق فى معناه الأصلى، أى ذوق المطعوم والمشروب، لا يقتصر على الحلو وحده، بل يشمل الحلو والمرّ والمِلح والمزّ والحامض... إلى آخر الطعوم. وليس يُعقّل أن تكون وظيفة الذوق الأدبى هى إِبصار الجميل فقط، بل الجميل والقبیح، والحَسَن والرئى، والمتع والمنفّر... وهلم جرا. وهذا من الواضح بمكان بحيث يعجب الإنسان كيف فات أولئك النقاد الالتفاتُ إليه، فقارئ النص الأدبى أو الناظر إلى اللوحة المصورة أو المستمع إلى القطعة الموسيقية مثلاً قد يجد فى العمل الذى بين يديه ما يسره ويثير نشوته وأرتيحيته، أو قد يجد فيه

ما يهيج منه النور ويجعله يلوى عطفه ويزورّ بوجهه ضيقاً وضجراً. ومبعث هذا وذاك هو الذوق الأدبي أو الفنى. ومن النصوص التى قصرت الذوق على إدراك الجوانب الجميلة فى الإبداعات الأدبية والفنية ما جاء فى "Current Literary Terms" من أن "الذوق: taste" هو الملكة التى ندرك بها ولحّب ما هو جميل، وبخاصة فى الآداب والفنون"^(٣٧). ومثله ما يقول د. جميل صليبا فى تعريفه للذوق الأدبي من أنه "قوة إدراكية لها اختصاص بإدراك لطائف الكلام ومحاسنه الخفية"^(٣٨). ومن هنا فإننا مع التعريف الذى ساقه د. جبور عبدالنور للذوق الأدبي من أنه "ملكة الإحساس بالجمال والتمييز بدقة بين حسنات الأثر الفنى وعيوبه وإصدار الحكم عليه"^(٣٩). والواقع أن الإنسان لا يستطيع أن يميز الجمال ويستمتع به إلا إذا كان قادراً فى ذات الوقت على تمييز القبح والاشتمزاز منه، فبضدّها تمييز الأشياء كما هو معروف.

بيد أن القارئ لا يمكنه تذوق العمل الأدبي إلا إذا فهمه أولاً، وذلك على العكس من تذوق الطعام والشراب أو الاستمتاع بالعطر الفواح أو الانبهار بمنظر البحر عند الغروب أو الضيق بالأصوات المزعجة أو الاشمزاز من رائحة الجيف المتنة مثلاً، إذ الشعور بتلك الأشياء والتلذذ بها أو النفور منها لا يحتاج منا إلى

أن نفهمها أولاً، بل يقع مباشرة ودون الحاجة إلى بذل أى جهد من جانبنا. أما فهم العمل الأدبى فيقتضى أن نفهم اللغة التى كُتِبَ بها ونفهم مضمونه. ويزداد فهمنا له ويعمق إذا أضفنا إلى ذلك معرفة كل ما نستطيع الوصول إليه من معلومات تتعلق بمبدعه والظروف التى أبدعه فيها...إلخ.

ولا ريب أن القارئ إذا لم يكن عارفاً باللغة التى كُتِبَ بها العمل الأدبى فلن يفهم منه شيئاً، ومن ثم لن يكون بمقدوره أن يتذوقه. على أن يكون معلوماً أن معرفة اللغة درجات متفاوتة: فمنا من يعرف اللغة التى ينتمى إليها العمل الأدبى معرفةً عامةً دون أن يفهم نحوها وصرفها أو يعرف شيئاً عن بلاغتها فى التعبير، كما قد يكون محصوله اللغوى من الألفاظ والتعبيرات غير كافٍ، أو ربما لم يكن مهياً للتعامل إلا مع لغة العصر الذى يعيش فيه بحيث لا يستطيع أن يفهم أى عمل أدبى ينتسب إلى عصر من العصور الأدبية السابقة...إلخ. ترى هل يستطيع القارئ العاى فى عصرنا هذا أن يفهم قصائد الشعر الجاهلى مثلاً؟ الجواب فى الغالب هو بكل تأكيد: "كلا". وهل يستطيع القارئ الذى لا يعرف شيئاً عن البحر والسفن أن يفهم، كما ينبغى أن يكون الفهم، روايةً تصف حياة البحارة على ظهر السفن والمحيطات والعمل الذى يؤدونه فى مثل

هذه الظروف؟ لا أظن ذلك. ولقد حاولتُ منذ نحو عشرين عاماً قراءة رواية "موبى دك" لهرمان ملفيل (الكاتب الأمريكى المعروف) فى لغتها الأصلية، وهى تدور على حياة البحر، ومضيت فى قراءتها إلى منتصفها تقريبا. إلا أن غرابة الجوّ الذى تتحدث عنه، سواء على أثباج الموج أو فى الحانات التى يرتادها بحارة السفينة، وكذلك جهلى المطلق بالمصطلحات البحرية التى تكتظ بها، فضلاً عن غرام المؤلف المفرط بوصف كل شىء وصفا مفصّلاً لا يكاد يغادر منه كبيرة أو صغيرة إلا أحصاها، كل ذلك جعل تقلمى فى القراءة عملاً صعباً مما صرفنى عن متابعة السير فيها إلى النهاية.

كذلك أعترف أن فى الشعر الجاهلى الذى قرأته (وما أكثره!) أبياتاً لا أحقق لها معنى، أو على الأقل لا أحقق معناها على وجه الدقة، ومنها على سبيل المثال الأبيات التى يتحدث فيها امرؤ القيس فى معلقته عن نجوم الثريا وتعرضها كتعرض أثناء الوشاح المفصل. إن الأبيات تعالج موضوعاً من موضوعات الفلك لا بد من إقرارى بأننى لا أعرف منه شىء، على حين كان الجاهليون يعرفونه كما يعرفون ظهور أيديهم حسب التعبير الإنجليزى المشهور! ومثل ذلك كل المقاطع التى يخصصها كثير من شعرائنا القدامى لوصف ناقتهم التى كانوا يرتحلون عليها وكانوا يجدون لنة أى لنة فى الوقوف طويلاً إزاءها

عُضُوءاً عُضُوءاً، على حين لا أفهم أنا هذا الوصف إلا فهماً عاماً مقارباً، وأحياناً لا أكاد أفهم شيئاً رغم معرفتي بكثير من مفردات ذلك الوصف وتراكيبه واستعانتى بالمعجم وشروح نقادنا ولغويينا القدماء فى معرفة الباقي. والسبب؟ السبب هو أن الموضوع غريب علىّ إلى حد كبير، فأنا من أسرة تجار، ومن ثم لا أعرف شيئاً عن البداية والناقة، فضلاً عن أن تجربة السفر على ذلك الحيوان هى تجربة مجهولة لدينا نحن المصريين، ودعك من أن الحياة قد تغيرت منذ العصر الجاهلى حتى الآن تغيراً شاملاً أو يكاد! ولهذا السبب يجدنى القارئ، فى كتابى عن النابغة الجعلى، أبلى ضيقى بمثل هذه الأشعار.

كذلك أحب أن أذكر للقارئ تجربة ثالثة لى فى القراءة تتصل بما نحن فيه، فقد قرأت عدداً من الدراسات حول شعر الشاعر العراقى المعاصر بدر شاكر السياب، وظل هناك رغم ذلك حائل بينى وبين النفوذ القوى العميق إلى روح ذلك الشاعر وشعره، إذ كنت لا أستطيع تحقيق نوع المرض الذى كان يعانى منه، كما كنت أجهل جوانب كثيرة من حياته الأسرية والشخصية... إلى أن وقع فى يلى بقطر كتاب د. حجر أحمد حجر البنعللى: "معاناة الداء والعذاب فى أشعار السياب"، الذى جلا فيه طبيعة مرض الشاعر المسكين، وألقى الضوء على بعض الأمور التى كانت خافيةً علىّ من حياته وعلاقته بأسرته

وزوجته وأصدقائه وما إلى ذلك، فانفتحت أمامي إلى الشاعر وشعره أبواب أخرى غير التي كانت مفتوحة لي من قبل، واستطعت لذلك فهم أشياء من شعره على نحو أفضل... وهكذا. ومثل ذلك كتابان قرأتها مؤخراً (هما "أيام مع طه حسين" للدكتور محمد الدسوقي، و"مسامرات نقدية" للدكتور عبدالكريم الأستر) جعلاني أتعاطف مع الدكتور طه وظروفه أكثر من ذي قبل، وأبصر نتاجه الأدبي بعين غير العين التي كنت أراه بها إلى حد ما، وإن لم يتغير موقفى من تمجيده المطلق للحضارة الغربية وما كتبه عن الإسلام أيام كان يعتسف الحديث عن دين محمد عليه الصلاة والسلام اعتسافاً لا يعرف التبصر.

على أن ذلك كله، مع أهميته الشديدة، لا يكفى، إذ لا بد للقارئ، إذا كان يريد أن يكون تذوقه للعمل الذي يقرؤه أقوى وأعمق، أن يعرف أيضاً طبيعة الجنس الأدبي الذى ينضوى تحته ذلك العمل. إن لكل جنس أدبي خريطته ومفاتيحه، وإذا لم يرد القارئ أن يضرب فى أرجاء العمل الذى فى يده على غير هدى فعليه أن يلمّ بقواعد الجنس الذى ينتمى إليه. ترى هل يتم تذوق سليم لقصيدة شعرية دون أن يعرف القارئ شيئاً عن موسيقى الشعر مثلاً؟ الحق أنه بدون مثل هذه المعرفة لن يكون بمستطاعه إدراك كثير من نواحي الجمال أو النقص فيها بكل يقين. وقل مثل ذلك فيمن يقرأ رواية

للدكتور طه حسين مثلاً فيُفتن بأسلوبه الساحر ولا يتنبه إلى أن فن الرواية ليس أسلوباً فحسب، بل هناك عناصر أخرى من تشخيصٍ وسردٍ وحوارٍ ووصفٍ وبناءٍ لا يتم تذوق أى عمل روائى بعمق أو الحكم عليه حكماً دقيقاً دون الإحاطة بها.

إن العمل الأدبى، بالنسبة للقارئ الذى لا يعرف اللغة التى كُتب بها، ليشبه شيئاً تراد رؤيته، لكنه غارق تماماً في ظلام دامس، فليس من وسيلة لإبصاره. فإذا عرف القارئ تلك اللغة المحجب بعض من ذلك الظلام. فإذا عرف طبيعة الجنس الذى ينتسب إليه العمل المحجب بعض آخر. فإذا عرف ظروف تأليفه المحجب بعض ثالث. فإذا عرف حياة مؤلفه وشخصيته تكاثرت أشعة الضوء المبددة للظلام... وهكذا دواليك. الفهم إذن هو الوسيلة إلى التذوق، وفى ضوء هذا يمكننا أن نقرأ عبارة الشاعر والناقد الإنجليزى كوليردج التى يقول فيها إن "التذوق الجيد، مثله مثل كثير من الأشياء الجيدة، هو نتاج الفكر والدراسة المخلصة لأفضل النماذج" (""). وهذا يأخذنا إلى ما يسمى بـ "تفسير النص"، وهو ما يطلقون عليه فى الإنجليزية: "exegesis"، وفى الفرنسية: "exégèse".

وفى "المعجم الوسيط" مثلاً: "فسر الشيء: وضّحه"، و"فسر آيات القرآن الكريم: شرحها ووضح ما تنطوى عليه من معانٍ وأسرار

وأحكام"، و"التفسير" هو "الشرح والبيان"، و"تفسير القرآن" هو "توضيح معانى القرآن الكريم وما انطوت عليه آياته من عقائد وأسرار وحكم وأحكام". وفى "الصحاح فى اللغة والعلوم" لنديم وأسامة مرعشلى أن "التفسير" هو "البيان"، أما فى الاصطلاح النقلى (بما يقابل "exégèse / exegesis") فهو عبارة عن "شرح لغوى أو مذهبى لنص ما، وبوجه خاص للنصوص الدينية". وقد عرّفه "Current Literary Terms" بما لا يقع بعيدا عن هذا، إذ قل إن الـ "exegesis" هو توضيح للنصوص، وبخاصة نصوص الكتاب المقدس، وإن كان قد أضاف أنه يعنى أيضا تصنيف النص^(١)، وهو ما نجده كذلك عند إبراهيم فتحى فى "معجم المصطلحات الأدبية"، فقد عرف المصطلح "exegesis" (الذى ترجمه إلى "تفسير تأويل") بأن المقصود به تفسير العمل الأدبى وشرّحه، مضيفا أن الكلمة "تطلق عادة على تحليل فقرة ليست عادية من ناحية الصعوبة فى الشعر أو النثر" وأنها تشير بوجه خاص "إلى تفسيرات وشروح تتعلق بأجزاء من الكتاب المقدس"^(٢). ويتوسع Cuddon بعض التوسّع فى الكلام عن هذا المصطلح فى المائة التى خصصها له فى معجمه الخاص بالمصطلحات الأدبية قائلا إن "الرومان

كانت لديهم وظيفة رسمية يقوم بها محترفون مهمتهم تفسير الرؤى والتعاويد والقانون المقدس وما يصدر عن الكهان من أقوال، ومن ثم أصبحت كلمة "exegesis" تدل على الشرح والتفسير، وغالباً ما يراد بها الدراسات التى تتناول الكتاب المقدس. أما فى مجال الأدب فالمقصود بها التحليل النقلى للنص وإزالة ما فيه من صعوبات وغموض^(٤٣). وواضح أن هذه الكلمة، سواء عندنا أو عند الغربيين، كانت تعنى فى البداية شرح النصوص المقدسة، ثم توسّع فيها وأصبحت أحد مصطلحات النقد الأدبى، وهو ما يقول به أيضاً كريس بولديك فى معجمه المسمى: "Oxford Concise Dictionary of Literary Terms"^(٤٤).

وعوداً إلى ما سبق أن قلناه من أن عملية فهم النص الأدبى تتطلب أشياء غير قليلة نذكر أن تفسير القرآن، كما هو معروف، يستلزم الإلمام الجيد بطائفة كبيرة من العلوم العربية والشرعية والإنسانية، وهى النحو والصرف والمعجم والمعانى والبدیع والبيان والقراءات والفقه وأصوله وأسباب النزول والقصص والناسخ والمنسوخ والمكى والمدنى والأحاديث النبوية وكتب التفسير والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والاقتصاد والسياسة والفلك والطب والجيولوجيا وغير ذلك مما لا غنى عنه فى تفسير آيات الكتاب المجيد.

فإذا انتقلنا بهذه الكلمة إلى مجال النقد الأدبي، وتذكرنا ما قلناه من أن تفسير نصوص الأدب هو وسيلتنا إلى فهمها الفهم الصحيح كي نستطيع تذوقها كما ينبغي، تبين لنا على نحو جلي أن عملية الفهم هذه ليست بالبساطة التي قد يظنها المتعجلون، وأئنا لم نبالغ البتة في الحديث عن أبعادها، بل العكس هو الصحيح، فقد اختصرنا في الواقع الكلام اختصاراً، واكتفينا بمجرد الإيماء السريعة مع إيراد بعض الأمثلة العارضة على ما نقول.

الهوامش

- (١) القين: هو الحداد.. والمستذاق: هو من تُخبره فلا محمد مخبرته.
- (٢) ذاق القوس: اختبرها ليعرف مدى لينها من شدتها.
- (٣) الأعراف/ ٢٢.
- (٤) النبأ/ ٢٤.
- (٥) ص/ ٥٧.
- (٦) الطلاق/ ٩.
- (٧) الأنعام/ ١٤٨.
- (٨) النحل/ ٩٤.
- (٩) النساء/ ٥٦.
- (١٠) الأنفل/ ٥٠.
- (١١) العنكبوت/ ٥٥.
- (١٢) الذاريات/ ١٤.
- (١٣) القمر/ ٤٨.
- (١٤) النحل/ ١١٢.
- (١٥) الزمر/ ٣٦.
- (١٦) الروم/ ٣٣.
- (١٧) آل عمران/ ١٨٥.
- (١٨) المسمى "ترجمان القرآن".

(١٩) أما إدوارد وليم لين (E. W. Lane) في "مد القاموس" فإنه كان يترجم بعض العبارات العربية المجازية الخاصة بـ "الذوق" أحياناً بـ "to taste" وأحياناً بـ "to experience"، وأحياناً بالكلمتين معاً واضحاً إحداهما بين معقوفتين إشارة إلى أن كلتا الترجمتين صحيحة. وهذه الطريقة الثالثة تُمثل بترجمته لقولهم: "ذاق الرجل عُسَيْلَةَ المرأة"، إذ جاءت على النحو التالي: "The man [tasted or] experienced the sweetness of the carnal enjoyment of the woman"

(٢٠) صحيح مسلم/ إيمان/ ٥٦.

(٢١) مسند أحمد بن حنبل/ ٥/ ١٣٥.

(٢٢) صحيح البخاري/ شهادات/ ٣.

(٢٣) مسند أحمد بن حنبل/ ١/ ٤٢٨.

(٢٤) صحيح الترمذي/ مناقب/ ٦٥.

(٢٥) موطأ مالك/ مدينة/ ١٥.

(٢٦) الموسوعة الفلسفية العربية/ معهد الإغناء العربي/ ١٩٨٦م/ ١/ ٤٥٧.

(٢٧) نفس المرجع والجزء والصفحة.

(٢٨) ابن طباطبا/ عيار الشعر/ تحقيق طه الحاجري ومحمد زغلول سلام/ المكتبة

التجارية/ ١٩٥٦م.

(٢٩) يقصد نظريته القائمة على أن النظم هو لباب البلاغة.

(٣٠) عبد القاهر الجرجاني/ دلائل الإعجاز/ مطبعة المنار/ ١٣٣١هـ/ ٢٢٥.

(٣١) ابن الأثير/ المثل السائر/ مكتبة نهضة مصر/ ١٩٥٩م/ ١/ ٣٨.

(٣٢) نقلاً عن "الإيتقان" للسيوطي/ ط٤/ مصطفى البابي الحلبي/ ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م/

٢/ ٣٣.

(٣٣) مقدمة ابن خلدون/ المطبعة البهية/ القاهرة/ ٥١٦.

(34) J.A. Cuddon, A Dictionary of Literary Terms, André Deutsch London, 1977, P. 670.

(35) Librairie Larousse, 1973, Tome 3, P.2269.

(36) Oxford, 1989, ed.2, Vol. XVII, P.650.

(37) A.F. Scott, Current Literary Terms, Macmillan, London & Basingstoke, 1980, P.288.

(٣٨) د. جميل صليبا / المعجم الفلسفي / دار الكتاب اللبناني / ١٩٨٢م / ١ / ٥٩٧.

(٣٩) د. جبور عبدالنور / المعجم الأدبي / دار العلم للملايين / ١٩٧٩م / ١١٨.

(40) A.F. Scott, Current Literary Terms, P.288.

(41) P.107.

(٤٢) إبراهيم فتحى / معجم المصطلحات الأدبية / المؤسسة العربية للناشرين

المتحدين / ١٩٨٦م / ٩٨.

(43) J. A. Cuddon, A Dictionary of Literary Terms, P.670.

(44) Chris Baldick, Oxford Concise Dictionary of Literary Criticism, Oxford University Press, 1996, P.76.

الطريق إلى فهم العمل الأدبي

قام فريقٌ من أدعياء النقد فى السنوات الأخيرة يدعوا إلى الدخول فى النص الأدبى مباشرة دون الاستعانة بأى شىء من خارجه، فالنص عندهم شىء مغلق لا يقبل أن يُفسَّر بسواه. وهى دغوى عجيبة، وأرجح الظن أنهم يهدفون من خلالها إلى أن تكون الساحة خالية لهم ولأمثالهم كى يعيشوا فى النص فساداً كما يحلو لهم ويتنطقوه بما لا يجنّه، بل وبما لا يمكن أن يجنّه من معنى. وبهذه الوسيلة الشيطانية يستطيعون، فى حماية النقد الأدبى، أن يخلعوا أفكارهم الضالة المضلة على النصّ المسكين الذى لا يستطيع أن يقول لهم: "ثلث الثلاثة كم؟" بعد أن أخرسوا صاحبه من قبل بحجة أن الأديب ما إن يفرغ من إبداع عمله حتى يموت، أى لا يعود من حقه على أى نحو من الأنحاء أن يفتح فمه بكلمة اعتراض على السخف الذى به يهرفون!

وفى هذا السياق يحسن أن أومى إلى كتاب د عبد الله الغذامى: "الخطيئة والتكفير" الذى تناول فيه أدب الشاعر السعودى حمزة شحاته، فكانت النتيجة أن خلع على الرجل المسكين، رحمه الله، عقائد

وأفكارا كنسية لا تمتّ إليه ولا يمتّ إليها بحال، إذ زعم أن شحاته كان يؤمن بأنه قد جاء إلى العالم ليفتديه من خطيئته الأصلية. وهو كلامٌ جِدُّ خطير، فليست هناك أية علاقة البتة بين الإبداع الأدبي للرجل وبين تلك الفكرة الصليبية، لأن شعره لا يخرج عن موضوعات الشعر العربى المعروفة من غزل ووصف...وما إلى ذلك، لكن الكاتب المذكور قد التوى بهذا الشعر الواضح البسيط إلى متاهة "الخطيئة والتكفير" لتسلل، على هذا النحو، عقائد الكنيسة إلى مهد الوحي المحملى من خلال ذلك المنهج النقلى العجيب!

ونحن فى الواقع لا نقول إن النص لا يمكن أن يعنى، منذ أن يظهر إلى نور الوجود إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، إلا شيئاً واحداً، إذ من الممكن جداً أن يرى فيه هذا الناقد أو ذلك القارئ ما لم يلحظه غيره، بل وما لم يتنبه إليه صاحبه وهو يؤلفه. بيد أننا فى ذات الوقت ندعو ونلح فى الدعوة إلى أن يظل العمل الأدبى فى ذهن القارئ والناقد طوال الوقت: ينطلقان دائماً منه، ويعودان دائماً إليه، ويحرصان على احترام قواعد اللغة والجنس الأدبى والتقاليد الفنية التى ينتمى إليها، ولا يقحمان عليه ما ترفضه بنيته أو يقسرانه على ما لا يقبل القول به...وهكذا. ولا ريب أن الاستعانة بمعرفة كل ما يتعلق بالنص تمثل أحد أهم الشروط الكفيلة بتحقيق ذلك.

يقول د محمد النويهي في كتابه "ثقافة الناقد الأدبي"، الذي قرأته في أول السبعينات من القرن الماضي فأعجبتُ به ولا أزال رغم مغالاته في بعض ما ينادي به: "أفيظن أحداً أنه يستطيع أن يفهم الشعر الجاهلي صحيحاً دون إلمامٍ حسنٍ بعلم الحيوان أو ببسائط الفلك؟ أم يظن أنه يستطيع أن يفهم شعر ابن الرومي صحيحاً دون إلمام حسن بشتى حقائق علوم الأحياء والدراسات النفسانية؟ أما عن تقريرى الأول عن فهم الشعر الجاهلي فما أظن أن في الشرق العربى كله من غير المتخصصين فى علم الفلك عشرة يفهمون هذا البيت المشهور لامرئ القيس:

إذا ما الثريا فى السماء تعرّضتْ تعرّضَ أثناء الوشاح المفضّل

أو هذا البيت الجميل لأبي ذؤيب:

فورذن والعيوق مَقْعَدَ رابعِ الضُّرْبَاءِ فوق النجم لا يتلَعُ

وكيف يفهمونهما، وهم إن عرفوا هيئة الوشاح وكيف كانت تلبسه المرأة العربية فهم لا يعرفون نجوم الثريا وكيف تكون هيئتها قبل أن تصل السمّ، ولم يرقبوها ساعةً بعد ساعةٍ تسير فى مسلكها حتى تتوسط السماء ثم تنحدر من السمّ، ولا يعرفون الجوزاء ونظمها، وما شاهدوها تطلع، ولا شاهدوا العيوق يبرق فوقها البريق الأخلا كأنه

يرقبها واقفاً لها بالمرصاد ؟ وما أظن في الشرق العربي كله من رجل
الأدب والنقد خمسة يفهمون وصف علقمة للظِّلِّيم، الذي يبدأ بقوله:

كأنها خاضبٌ زُعرٌ قوائمه أجنى له باللوى شَرَى وتَنومُ

وكيف يفهمونه، وهم لا يفهمون أبسط الحقائق عن حياة الحيوان
ومواسم إنتاجه وهيلجه الجنسي وما يعترى كثيراً من أجناسه في هذه
المواسم من تغيرات جسمانية، ولا يعرفون أحوال النعام خاصة
وعلاقته بأنثله وبفراخه وبيضه، ولم يقرأوا وصفا لرقصه البديع مع
أنثله؟^(١).

ثم يستمر الكاتب في حديثه عن أهمية إلمام الناقد الأدبي الذي
يبنى دراسة ابن الرومي وشعره بعدد من المعارف العلمية، مبيناً كيف
أن العقاد قد أحسن أعظم الإحسان في الكتاب الذي ألفه عن ذلك
الشاعر بفضل اطلاعه على عدد من المباحث البيولوجية والنفسية
ساعده أيما مساعدة على التغلغل إلى أغوار شخصية الشاعر العباسي،
ومن ثم على فهم أشعاره فهما أدق وأعمق مما فهمه غيره، وإن لم يعن
هذا (كما جاء في كلامه) أن العقاد قد أصاب في كل ما قل، إذ إن في
دراسته أشياء لم يتنبه إلى قول العلم فيها فجاء تفسيره لها خاطئاً حسبما
قل. ويوصي كاتبنا النقاد بأن يهتموا بالاطلاع على البحوث العلمية
إذا أرادوا النجاح في مهمتهم، مضيفاً أنه لا يطلب إليهم أن يعرفوها

معرفة المتخصصين لها، فهو نفسه لا يستطيع هذا ولا يطيقه، بل أن يُلِمّوا بالكتابات العلمية المبسطة التي وُضِعت للقارئ العادي بغية تقريبها إلى عقله، وأن يأخذوا من هذه الكتابات ما يحتاجون إليه حسب الموضوع الذي يدرسونه^(٢).

وفي آخر الكتاب يضيف مؤلفنا نحو عشرين صفحة لمناقشة الدكتور محمد مندور في موقفه من الاستعانة بمباحث العلوم الطبيعية وعلم النفس والاجتماع في مجال النقد وتذوق الأدب، إذ يحمل مندور على هذه الاستعانة داعياً إلى الاقتصار على التحلى بروح العلم فقط لا غير. ولست محتاجاً لأن أقول إن د. النويهي قد اتخذ جانب الأستاذ محمد خلف الله أحمد، الذي قل مندور ما قل في الردّ عليه وتخطئة متاداته بالاستعانة بعلم النفس وغيره عند دراسة الأدب ونقله، ودعوته النقد والمتذوقين إلى التركيز على الأدب بوصفه فناً لغوياً ليس إلا^(٣). وفي خلال هذه المناقشة يضرب الدكتور النويهي مثلاً مما كتبه مندور نفسه عن أبي العلاء المعري وفسّر فيه نفسيته في ضوء آفة العمى التي كان يعاني منها، ثم يتساءل قائلاً: "افرض أنه لم يعرف أنه كان أعمى، أفكان يفهم نفسيته إذن؟ فما رأيه في آفات جسمانية لا تقل عن العمى تأثيراً في تكوين الشخصية، وإن لم تكن بادية على سطح

الجسم كالعَمى، ولا يعرفها إلا من يُلِمّ بقدر من الدراسات العلمية؟" (٤)

كذلك ظهر منذ سنوات قلائل كتاب بعنوان "العلاقة بين الطب والأدب" للدكتور الطبيب محمود عبد العزيز الزعبي قدم له د. سليمان الأوزاعي بكلمة تلقى الضوء على بعض ما جاء فى الكتاب جاء فيها قوله إن "محاولة الدكتور الزعبي (قد تميزت) بغنى استثنائى، وهو يحاول استنطاق النص الإبداعى العربى القديم أو الحديث من داخله، ومن حيث يرى الطبيب ما قد لا يراه الناقد بحكم تسليحه بسلاح إضافى يلمس القارئ جدواه ونجاعته فى كثير من المواقع التى يتوقف فيها الكاتب عند نصوص مبدعين متعّين أو مرضى من القدماء أو المحدثين" (٥).

وبعد، فلستُ أستطيع، رغم ذلك كله، الزعم بأن الناقد أو المتذوق، إذا استعان بما دعوت إلى الاستعانة به عند مواجهة العمل الأدبى، سوف ينجح لا محالة فى محالة فهمه وتذوقه بدقة وعمق، فالخطأ قرين الجهود البشرية مهما احتطنا وسدنا الثغرات. كما أن من المتذوقين والنقاد من سيسىء التطبيق ويقدم تفسيرات خاطئة للأعمال التى يكتب عنها. إلا أن هذا لا ينبغى أن يشككنا فى جدوى الاستعانة بالمعارف العلمية وغيرها مما يتعلق بالعمل الأدبى، بل يدفعنا إلى مزيد

من الحذر والتحوط، مع التنبيه دائماً إلى أن بلوغ الكمال فى الحياة الإنسانية هو أمر مستحيل. إن أهمية فكرة "الكمال" تكمن فى أنها تستحثنا على مواصلة الجهود والعمل على رتق الفتوق والتطلع دائماً إلى الآفاق العليا لا فى أنها ستتحقق يوماً ما على الأرض.

على أنى لا أحب أن يفوتنى التنبيه فى هذا السياق إلى أن هناك نقاداً يضعون عملية الاستعانة بالمعارف المختلفة عقب عملية التذوق: فتذوق العمل الأدبى يقع عندهم أولاً، ثم يحاول المتذوق أن يحلل ويعلل هذا الذوق الذى حصل له من قراءة العمل، فيلجأ حينئذ إلى ما يعينه على هذه المهمة من معارف وعلوم. ومعنى هذا أنهم يحسبون (أو على الأقل: هذا ما يفهم من كلامهم) أن التذوق يتم مباشرة دون أن يسبقه فهم وشرح وتوضيح. وأضرب مثلاً لذلك ما جاء فى كتاب "فى فلسفة النقد" للدكتور زكى نجيب محمود، إذ ذكر أن خلافاً قد وقع بينه وبين د محمد مندور حول السؤال التالى: هل يكون النقد الأدبى قائماً على الذوق أو قائماً على العلم؟ "وكان الدكتور مندور فى ذلك الصراع يتنادى بأن النقد قوامه ومرجعه كله إلى التذوق، فقلت له فيما قلت إن فى ذلك خلطاً بين قراءتين: القارئ الذى سيصبح ناقداً إنما يقرأ القراءة الأولى فلا يسعه بحكم الذوق الأدبى الخالص إلا أن يحب ما قرأه أو أن يكرهه. وقد يقف عند هذا الحد، وعندئذ لا يكون ثمة نقد

قد وُلِدَ بعد، لكنه قد لا يقف عند هذا الحد، ويهم بالكتابة ليوضح وجهة نظره. أعنى: ليعلّل رأيه بالعلل التى تسنده وتؤيده... وإن الناقد فى تحليله ذاك أو تعليله لىستخدم كل ما يستطيع استخدامه من علوم تتصل بعمله: فهو يستخدم علم النفس بكل ما وصل إليه من نتائج، وذلك حين يحاول النظر إلى العمل من هذه الوجهة التى تتسلل من خلال النص إلى أعماق اللاشعور عند كاتبه. وهو يستخدم الأنثروبولوجيا... لتعيّنه على استخدام العناصر الأسطورية المتصلة بحياة الإنسان فى طفولتها وبكارتها... وكذلك يستخدم الناقد الدراسات اللغوية الحديثة... بل إن الناقد لىستخدم العلوم الطبيعية الحديثة نفسها فى عمله... إلخ" (٦).

إن مثل هذا الكلام قد يوهم، على الأقل، أن الذوق يمكن أن يقع دون شرح أو فهم، وهو ما لا يمكن أن يكون بعد أن وضخنا، فيما مرّ من صفحات، كيف أن الذوق فى ميدان الأدب يختلف عنه فى الأطعمة والأشربة والعطور والأنغام والمناظر. إن الذوق فى الأدب ليس مسألة وجدانية فحسب، بل هو أمر عقلى أيضاً، وهذا العنصر العقلى لا بد أن يجرى أولاً إذا ما أردنا أن يكون هناك تذوق ثانياً. ومع ذلك فلا بد من التنبيه إلى أن عملية التذوق لا تستلزم التعمّق فى الاطلاع على المعارف والعلوم المساعدة على شرح النصّ الأدبى وإزالة ما قد يكون

فيه من غموض... إلخ، بل يكفى من ذلك كله الحد الأدنى، ثم يأتى التعمق بعد هذا حين ينتقل القارئ من مرحلة التذوق إلى مرحلة التعليل والتحليل. على أن يكون مفهوماً رغم ذلك أن التذوق فى هذه المرحلة الأخيرة سيصبح أدق وأعمق وأوسع. فكما قلنا كلما انزاح جانب من الظلام (أو حتى الغَبَش) الذى يغلف العمل الأدبى ازدادت الفرصة لتذوقه ووصول هذا التذوق إلى أبعادٍ أطول وأعمق.

قد يجادل البعض بأن من القراء من يتذوقون الأعمال الأدبية بمجرد قراءتها دون أن يستعينوا فى ذلك بأية معارف أو علوم. وهذه حجة داحضة، وإن بدت صحيحة فى ظاهر الأمر، إذ لا ينبغى أن يغيب عن بالنا أن أولئك القراء قد سبق لهم أن بلغوا الحد الأدنى على الأقل من المعرفة باللغة التى كُتِبَ بها العمل، والقواعد التى تحكم بناء جنسه الأدبى، والأسلوب الذى كُتِبَ به، والأفكار السياسية والاجتماعية التى يتناولها أو يدعو إليها... إلخ. أى أنهم لا يبدأون من نقطة الصفر التى يبدأ منها من يتناول قصيدة أو رواية مثلاً مكتوبة بلغة لم يتعلمها. ومع ذلك فإن استعانتهم بعد القراءة بما يعمق معرفتهم بالعمل الأدبى سيجعل تذوقهم له أفضل بكل تأكيد^(٧). فالتذوق الأدبى يحتاج إلى معرفة القارئ باللغة والأسلوب والاتجاه الفنى الذى صيغ على أساسه العمل الأدبى والمضامين التى يشتمل عليها...

وهكذا. بل ما أكثر ما يحتاج العمل الأدبي إلى أكثر من قراءة حتى يستطيع الإنسان أن يجد ثغرة ينفذ منها إليه، أو أن يجد فيه، بعد أن يكون قد نفذ إليه، باباً سرّياً يوصله إلى أعماقٍ أبعد فيه^(٨).

نخلص من ذلك كله إلى أن فهم النص الأدبي، شعرا كان أو نثرا، شرط لا بد منه لإمكان تذوقه. وهذا الشرط مما يميز التذوق الأدبي عن تذوق التصوير أو النحت أو الموسيقى، فالإنسان يمكنه أن يتذوق لوحةً أو تمثالاً أو مبنى أو رقصةً أو لحناً بمجرد أن يقع بصره أو سمعه عليه. إنه لا يحتاج إلى تعلم لغةٍ ولا إلى فك رموز ولا إلى الإلمام بهذا الموضوع أو ذاك من موضوعات المعرفة البشرية. أمّا النص الأدبي فلا بد من معرفة لغته أولاً، واللغة (كما نعرف) نظام من الرموز ينبغي لمن يريد فكّ شفراته أن يعرف كيف تُكتب الحروف، وكيف تُنطق، وكيف يتم تركيبها كتابةً ونطقاً، وما الذى تعنيه كل كلمة على حدة، وما الذى تعنيه داخل سياقها التعبيري والتركيبى... إلخ مما لا مثيل له فى الفنون الأخرى. ثم لا بد للقارئ ثانياً أن يكون على معرفة كافية بالموضوع الذى يتناوله العمل الأدبي، وإلا لم تغنه معرفته بنطق الكلمات ومعناها المعجمى ودلالاتها داخل تراكيبها.

صحيح أن تذوق الفنون غير الأدبية يرهّف بازدياد المعرفة الفنية وارتقاء الثقافة واتساع خبرة الحياة، لكن تذوقها سوف يتم دون شىء

من ذلك. وفرق بين وقوع التذوق وبين ازديله رهافةً وحساسيةً، أما فى
الأدب فإن التذوق لا يقع على الإطلاق دون أن تسبقه عملية الفهم
كما سبق أن قلنا. ذلك أنه فن لغوى، واللغة إشارات ورموز، فلا بد
من فهمها أولاً كى يكون هناك تذوق ثانياً حسبما وضحنا من قبل. أما
الفنون الأخرى فإنها تُرِينا الشئ المراد تذوقه أو تُسَمِّعنا إليه مباشرة
دون أن تقيم بيننا وبينه حلزاً من الرموز. ومن هنا فإننا، فى الوقت
الذى لا نستطيع أن نتذوق فيه قصيدة أو قصةً أو حتى مثلاً سائراً أو
صورة بلاغية إذا كانت مكتوبة بلغة غريبة علينا، يمكننا على العكس
من ذلك تماماً أن نتذوق اللوحة أو التمثال أو اللحن أو المبنى أيا كانت
جنسيةً مبدعه أو لغته. إنها فنون عالمية بهذا الاعتبار، على حين أن
الأدب فن قومى من جهة الأداة التى يستخلمها، إذ لا يستطيع أن
يتذوقه إلا من كان على معرفة باللغة التى كُتِبَ بها. فى الفنون غير
الأدبية أنت تتعامل مع الشئ المراد تذوقه تعاملًا مباشرًا، ومن ثم فإن
تذوق الأعمال الفنية غير الأدبية يتم مباشرةً، على حين لا بد أن تسبق
ذلك خطوة أخرى فى مجال الأدب هى خطوة الفهم، أو الخطوة الخاصة
بفكّ شفرات هذه الرموز.

على أن الشئ الذى يشير إليه الرمز اللغوى فى العمل الأدبى
لا تقع عليه الحواس بعد هذا كله، بل يتم إدراكه بالعقل والخيال، ما

عدا الجرّس الموسيقى الذى ندركه بالأذن. وهذا يقودنا إلى فرقٍ آخرٍ بين التذوق الأدبى وتذوق الفنون الأخرى: ففى مجال الأدب يمكن نسخ أى عدد نريده من العمل الإبداعى بحيث يكون لكل متذوق نسخته التى عن طريقها يستطيع أن يصل إلى العمل نفسه، بخلاف الحال فى التماثيل واللوحات والعمارات، أما الموسيقى فإنها تشد عن هذه الفنون رغم قيامها على نسخ أعمالها الإبداعية^(٩)، لأن النسخ فيها يختلف عن نسخ الأعمال الأدبية، فمتذوق الموسيقى يتعامل فى كل الأحوال مع الأنغام مباشرة لا من خلال الرموز كما هو الأمر فى إبداعات الأدب.

إن العمل الإبداعى الأدبى يظل هو هو سواء كانت حروفه كبيرة أو صغيرة، وباللون الأسود أو الأخضر أو الأحمر، وبالخط النسخى أو الرقعى أو الفارسى، وباليده أو بالحجر أو باللينوتيب أو بالأوفست أو بالحاسوب، وعلى ورق أبيض أو ورقٍ صحف. فالكتابة هنا ليست إلا رمزاً تنفذ من بوابته إلى شىء كامن خلفها، وما من طريقة من طرق النسخ التى ذكرتها هنا إلا وتعطينا ذلك الرمز الذى يوصلنا إلى المفاهيم العقلية والمشاعر الوجدانية والصور الخيالية والإيقاعات الموسيقية الكامنة فى النص الأدبى. قد يقل إن اللوحات يمكن نسخها هى أيضاً، وهذا صحيح، لكن النسخة ليست هى اللوحة الأصلية بل،

بل هى مجرد صورة لها، أما فى النص الأدبى فالنص يُنسخ إنما هو الرمز،
الذى يوصلنا إلى الإبداع الكامن وراءه، والنص نستحضره دون تغيير
من خلال أية نسخة ننسخها من الأصل الذى كتبه المؤلف بخط يده.
وهى مفارقة عجيبة، إذ قد رأينا أن الأدب فن قومى الأداة، ومن ثم كان
نطلق تذوقه أضيق من نطلق تذوق سائر الفنون، لكن ضيق دائرة
الذين يتذوقونه بالقياس إلى متذوقى تلك الفنون لا يمنع أن يكون لكل
واحد من متذوقيه نسخته الأصلية من العمل الإبداعى، على العكس
من إبداعات الفنون الأخرى التى لا يمكن أن يكون لكل منها إلا
نسخة واحدة أصلية، أما الباقى فمجرد صُور لهذا الأصل، وإلا فأين
القماش الأصلى الذى رُسِمَتْ عليه اللوحة مثلاً؟ وأين الألوان نفسها
التي استعملها المصور فى رسمها؟... إلخ. وعلى ذلك فإن زيادة عنصر
التعقيد فى الإبداع الأدبى بما يجعل دائرة متذوقيه أضيق تقابلها سهولة
اتصال كل واحد من هؤلاء المتذوقين بذلك الإبداع فى صورته
الأصلية، بخلاف الفنون الأخرى، ما عدا الموسيقى كما أوضحنا آنفاً.

ليس ذلك فحسب، بل إن تذوق الأدب يمكن أن يتم عن طريق
البصر، ويمكن أيضاً أن يتم عن طريق السمع، كما يمكن أن يتم عن
طريق اللمس: ذلك أننا قد نجد مكتوباً فتكون وسيلة اتصالنا به
وتذوقنا له هى العين، وقد نجد منطوقاً فتكون الوسيلة هى الأذن، وقد

يُكْتَبُ للمكفوفين بطريقة برايل فتكون الوسيلة آتخذ هي الأصابع^(١). ولا نعرف هل يقدر له في مُقِيل الزمن أن يُدرك من خلال الأنف كذلك أو لا. إن التقدم العلمى قد أمكنه تحقيق ما كان يبدو لنا من قبل مستحيلا، فمن يدري إذن؟ وعلى أية حال فهذه سمة أخرى من السمات الفارقة بين تذوق الأدب وتذوق غيره من الفنون، إذ لكل من هذه الفنون حاسته التى تختص بتذوقه لا تشاركه فيه حاسة أخرى، أما الأدب فكما بيّنا يمكن تذوقه بوساطة ثلاث حواس. والسبب؟ السبب هو أننا، كما قلنا ونقول، نتعامل فيه مع رموز تشير إلى مفاهيم فكرية وصور خيالية ومشاعر وجدانية... إلخ، وهذه الرموز يمكن أن تُتمثّل بأكثر من طريقة وتخطّب أكثر من حاسة، على عكس الأمر فى الفنون الأخرى التى ندرك فيها الشئ المتذوّق إدراكا مباشرا وليس عن طريق الرموز.

كذلك يختلف التذوق الأدبى عن تذوق سائر الفنون فى أنه يمكن أن يتم عبر لغة أخرى، وهو ما نسميه الترجمة، وإن لم تستطع الترجمة أن تنقله نقلا أميناً يساوى الأصل تماما مهما بذل المترجم من جهد واتخذ من احتياطات وحرّص على الإخلاص كل الإخلاص فى عمله، إذ لكل لغة عبقريتها وأسلوبها الذى ينضج على ما يؤثى من خلالها. والسبب فى إمكان التذوق الأدبى عبر لغة أخرى هو أننا

نتعامل مع رموز، ولا يهم تغير الرموز ما دامت كلها تؤدي بنا إلى نفس المفاهيم والصور والمشاعر^(١١). أما أعمال النحت والتصوير والموسيقى فلا رموز فيها، بل يتم الاتصال بها مباشرة دون حائل من رموز، ومن ثم لا يمكن ترجمتها، إذ الشيء ذاته لا تمكن ترجمته، بل الذي يُترجم هو الرمز الذي يشير إليه ويدل عليه. إننا لا نترجم شعور "الكراهة" أو معنى "الحرية" مثلا من العربية إلى الإنجليزية أو إلى أية لغة أخرى، بل نترجم الرمز الكتابي أو الصوتي الذي يدل على كل منهما، فنستبدل بكلمة "كُره" كلمة "hatred". وقس على ذلك سائر الألفاظ من أفعال وأسماء وحروف، فضلا عن التركيبات التي تُصَبّ في قوالبها هذه الألفاظ الخلاصة أن الأدب قوميّ الأداة كما قلنا، فلا مناص إذن لمن لا يعرفون هذه الأداة أن يتذوقوه في لغتهم هم أو في لغة أخرى يعرفونها، أما الفنون الأخرى فعلية بهذا الاعتبار، ومن ثم لا حاجة بها إلى الترجمة. وما يمكن أن نلحقه بالترجمة كتابة النص الأدبي بطريقة الاختزال "shorthand" لمن يعرفون كيف يقرأونه بها، وعندئذ لا يتغير فيه شيء سوى طريقة الرمز لا غير، أما المدلولات من أفكار وعواطف وأحداث وزمن، وكذلك العلاقات التي تقوم بين هذه الأشياء، فتبقى كما هي دون تغيير.

شيء آخر يختلف فيه التذوق الأدبي عن تذوق غير الأدب،
فالطريقة التي يعبر بها المتذوق الأدبي عن رأيه في العمل الإبداعي
وحكمه عليه وتحليله لذلك وتعليقه هي ذات الطريقة التي يعبر بها
الأديب عن إبداعه، ألا وهي طريقة الرموز الكتابية أو النطقية. أما في
الفنون الأخرى فلا يوجد هذا التطابق بين طريقة التعبير التي يلجأ
إليها المبدع وتلك التي ينتهجها المتذوق، إذ ليس أمام هذا الأخير إلا
نفس الطريقة التي يستعملها متذوق الأدب. فليكن العمل الإبداعي
الذي نتذوقه ما يكون، فلا توجد أماننا، إذا أردنا أن نعبر عن تذوقنا له
ورأينا فيه، إلا استخدام الرموز الكتابية أو النطقية. إن متذوق الموسيقى
لا يعبر عن رأيه فيما سمع بالعزف على الآلات الموسيقية، ومشاهد
اللوح لا يعبر عن تذوقه لها برسم لوحة، والمعجب بتصميم مبنى ما
لا يعبر عن إعجابه بهذا التصميم أو استهجانه إليه بتشديد مبنى، بل
كلهم يمسكون بالقلم أو يتحدثون فيسجلون ما يرون ويحسون، أي
أنهم يستعملون (كما قلت) رموزا كتابية أو نطقية كما يفعل متذوق
الأدب في هذا الموقف سواء بسواء.

كذلك فاللما لاحظ أن متذوق الأدب (ومثل الأدب في ذلك
الموسيقى) يبدأ من الجزء وينتهي بالكل، وهو ما يحدث عكسه بالنسبة
لمتذوق الفنون غير الأدبية: فقارئ القصة مثلا أو سامع الخطبة أو

القصيدة الشعرية لا يستطيع أن يُلِمَّ بها كلها إلا إذا تابعها من البداية كلمة فكلمة، وجملة فجملة، وفقرة ففقرة... إلى أن يفرغ منها، وعندئذ (وعندئذ فقط) يتم له إدراكها في جملتها، أما مشاهد اللوحة أو التمثيل أو القصر فإنه يراه، أول ما يراه، كاملاً ثم يعود فينظر في أجزائه، أو هذا هو ما يحدث عادة، أو في أقل تقدير من الممكن حدوثه. وتعليل ذلك أن الأدب (ومثله في ذلك الموسيقى) فن زمانى، فلا يمكن إدراكه وتذوقه إلا في لحظات زمانية متتابعة: كل لحظة تقابلها جزئية من جزئياته، أما الفنون التشكيلية والمعمارية فنون مكانية. إن كل عمل إبداعى منها موجود هناك فى مكانه تماماً ينتظر من يأتى إليه ليراه، وهذا الذى يأتى ليراه يأخذه عادةً فى البداية بنظرة كلية، ثم يثنى بالنظرات الجزئية الفاحصة المدققة. صحيح أن الكتاب أو الشريط الصوتى المسجل فىهما العمل الأدبى موجودان هما أيضاً هناك فى مكانيهما ينتظران من يأتى للقراءة أو السماع، لكن الموجود فى هذه الحالة إنما هو الرمز لا الإبداع نفسه، وهذا الرمز لا يمكن أخذه فى نظرية أو استماعه واحده أبداً، بل لا مفر من متابعة وحداته وحلّة وحلّة خلال الزمن إلى أن نفرغ منها جميعاً، وعندئذ يتحقق لنا الإلمام بالعمل الإبداعى إلماماً كلياً.

بقى أن نضيف أن الموسيقى، رغم اتفاقها مع الأدب فى أنها فن زمانى، تختلف عنه فى كونها تُدرك بالأذن، أما الأدب فيُدرك بالعقل والخيال، اللهم إلا الجانب الموسيقى الموجود فى الرمز اللفظى من سجع وجناس وتوازن ووزن وقافية وتناغم بين جرس الحروف والكلمات المتقاربة... إلخ، أما فيما سوى ذلك فلا وسيلة لإدراكه إلا بالخيال: يصدق ذلك على كل ما يعبر عنه من صُورٍ ومشاهدٍ وروائعٍ وأصواتٍ وأماكنٍ وسطوحٍ وكُتَل. إننا لا نراها بأعيننا، ولا نسمعها بأذناننا، ولا نشمها بأنفنا، ولا نلمسها بأصابعنا، بل نتصورها بعقولنا وخيالاتنا. وهذا أيضا أحد الفروق بين تذوق الإبداع الأدبى وتذوق الإبداعات الفنية الأخرى: فى الإبداع الأدبى يعتمد المتذوق على خياله، أما فى الفنون الأخرى فيتصل بالشىء المُذوق بحواسه اتصالا مباشرا، فىرى اللوحة والتمثل بعينه، ويسمع اللحن بأذنه. ثم إن هنا فرقا آخر أيضا، وهو أن المتذوق الأدبى، وإن استعمل خياله، فإنه بهذا الخيال يتعامل فى معظم الحالات مع مدركات الحواس، وإن لم يستخدم أية منها. وهى من المفارقات الغريبة كذلك فى هذا المضمار. إن التذوق الأدبى، كما نرى هنا أيضا، أعقد من التذوق فى مجل الفنون الأخرى.

وما يميز التذوق الأدبى أيضا عن غيره من التذوقات الفنية أن متذوق الإبداعات الفنية الأخرى مقيّد بما يشاهده أو يلمسه أو

يسمعه...، إذ العمل الإبداعي حاضرٌ أمامه لا يترك له فرصة لتصوّره على أى نحو آخر، أما العمل الأدبى فلاعتماده على الخيال، كما أوضحنا، لا يتقيّد بهذا الحضور المادىّ الملازم للإبداعات الفنية الأخرى، بل أمامه فرصة واسعة للانطلاق مع ذلك الخيال غير متقيد إلا بالخطوط العامة الموجودة فيما يقرؤه من شعر أو رواية مثلاً، إذ بالغة ما بلغت دقّة الأديب فى الوصف والتحديد فإن هذه الدقة لا تستطيع تجسيد ما تصف أو تصويره أو تحويله إلى صوتٍ بحيث يمكن مشاهدته بالعين أو سماعه بالأذن أو لمسه باليد أو شمّه بالأنف، ومن هنا كانت الفرصة مواتية للخيال كى يتصوره فيما لا يكاد يحصى من الأشكل والأوضاع. فهذه الحرية الكبيرة فى التخيل والتصور مما يميز التذوق الأدبى عن غيره من تذوقات الفنون الأخرى.

لكل هذه الأسباب كان أثر الإبداع الأدبى أقوى من أثر الإبداعات الفنية الأخرى وأعنف حتى لقد يبكى متذوق العمل الأدبى بدموعه ويضحك ملء شذقيه، بل قد يهبط نائراً لتصحيح وضعٍ معوجٍ أو الانتقام من شخص ما... إلخ، مما يحدث لكثير منا عندما يقرأون عملاً أدبياً أو يستمعون إليه. كما أن العمل الأدبى كثيراً ما يستغرق متذوقه لدرجة الفناء فيه فيصير شخصاً من شخوصه لا مجرد متابعٍ لهم ولما يقع منهم من تصرفات أو يعترىهم من أحوال، وهو ما لا أعرف أنه يحدث

لمتذوقى الفنون الأخرى. إننى مثلاً لا أستطيع أن أنسى ما كان يصيبنى
من رجّة بل زلزلة عنيفة كلما طالعت رواية إميلي برونتى "مرتفعات
وذرنج"، التى قرأتها عدة مرات: ملخصةً وفى نصّها الكامل، وبالعربية
والإنجليزية، أو "ثلاثية" نجيب محفوظ التى ترجّ الروح رجاً^(١٣)، أو حالة
الأسى العذب الذى يغزو قلبى عند قراءتى رواية "شمس الخريف"
لمحمد عبد الحليم عبد الله، وبخاصة فى نصفها الأول الذى تدور أحداثه
فى الريف والحقول قريباً من مدينة الإسكندرية قبل عشرات السنين مما
يفجّر فى خيالى أحداث طفولتى وصبلى فى قرىتى بمحافظة الغربية
بمصر ويردّنى إلى ذلك الزمن البعيد ضاغطاً على قلبى ضغطاً مؤلماً
ولذيذاً فى ذات الوقت، أو ما يعترينى فى كل مرة أقرأ السطور التى
يرثى بها المازنى ابنته الصغيرة فى مقلمة كتابه "فى الطريق"، هذا
الرثاء الذى يجعل الدموع تترقرق فى عيني رغم بساطته وبعده عن
الصياح والولولة وخلوه من أية كلمة تتصل بالألم أو الحزن! وكم من
قصيدة أو خطبة دفعت كثيراً ممن يستمعونها إلى المسارعة بالتضحية
بأنفسهم فداءً لدينهم أو وطنهم. وهذا كله معروف لا حاجة بى إلى
المضى فى ضرب الأمثلة عليه أو الحجاج دونه.

ولا يقتصر تأثير الإبداعات الأدبية على مثل هذه الحالات
الفردية، بل يمتد فيشمل حركات الإصلاح والانقلابات والثورات. إن

أحدا لا يجهل الدور الذى قام به الأدب فى التمهيد للثورة الفرنسية مثلاً أو الثورة الروسية أو ثورة الثالث والعشرين من يوليو فى مصر. وبالمثل كان لروايات تشارلز ديكنز فى بريطانيا أثرها القوى فى حركة الإصلاح الاجتماعى هناك، كما كان للروايات الأمريكية التى تصور مآسى العبيد أثرها فى صدور القوانين التى تعمل على إنصافهم ومساواتهم بالبيض ومعاملتهم معاملة إنسانية. كذلك كان للأشعار والقصص التى تبرز بؤس الطبقات الفقيرة فى مصر، أو تدعو إلى رفع الغبن والقيود الظللة عن المرأة، أثرها فى إنصاف الفلاحين والعمل والمرأة. بل إن أعظم التغيرات التاريخية والحضارية، أعنى الأديان السماوية وانتشارها وما استتبعه ذلك من صراعاتٍ ومعاركٍ وتحويلٍ لمجرى حياة الأمم تحويلاً جذرياً، إنما كانت نقطة انطلاقه هى الكلمة لا اللوحة ولا التمثيل ولا اللحن. إنه الوحي من قرآنٍ وإنجيلٍ وتوراةٍ وزبورٍ وصحف. ومعروفٌ ما كان لهذه الكتب من سلطان على نفوس أتباعها الأولين، سلطانٍ بلغ من قوته أن جعلهم يتحملون فى صبر، بل فى رضاٍ واستعدادٍ، آلام الجوع والضرب، وكذلك التضحية بأموالهم وأرواحهم فى سبيل الدين الذى يؤمنون به.

ولأمرٍ ما يحتل اللسان والبيان والقلم مكاناً بارزاً فى لوحة الامتحان الإلهى على البشر: "ومن آياته خَلَقَ السماوات والأرض

واختلافُ السنتكم وألوانكم. إن ذلك لآيات للعالمين" (١٣)،
"الرحمن* علّم القرآن* خَلَقَ الإنسان* علّمه البيان" (١٤)، "ألم نجعل له
عينين* ولسانا وشفتين...؟" (١٥)، "ن* والقلم وما يسطرون..." (١٦).
ويقول رسولنا الكريم: "إن من البيان لسحرا". كما أن ما يأتيه
الإنسان في هذه الدنيا إنما يُسَجَّل عليه "كتابة" في لوح الأعمال، ويوم
القيامة سوف "تَنطِق" الأعضاء بما اجترحه صاحبها بها قبل أن يموت،
وسوف يتم الحساب "كلاماً" بين الله سبحانه وبين عباده، أو بينهم
وبين أعضائهم. وقبل ذلك جميعه هناك القضاء والقدر، الذى يقول فيه
الرسول عليه الصلاة والسلام: "رُفِعَت الأقلام، وَجَفَّت الصُّحُف".
اللغة ! اللغة ! هى أعقد وسيلة من وسائل التعبير عن النفس وعمّا
يريد الإنسان توصيله للآخرين. والإبداع الأدبى، ذلك الإبداع الذى
يتوسل باللغة، هو أعقد الإبداعات الفنية طراً.

الهوامش

- (١) د محمد النويهي/ ثقافة الناقد الأدبي/ مكتبة الخالجي ودار الفكر/ ١٩٦٩م/ ٧٠-٧٢.
- (٢) المرجع السابق/ ٧٢ وما بعدها.
- (٣) السابق/ ٣٨١ وما بعدها.
- (٤) السابق/ ٣٩٢.
- (٥) ص ١٨ من الكتب المذكور/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ بيروت/ ١٩٩٧م.
- (٦) د زكي نجيب محمود/ في فلسفة النقد/ دار الشروق/ ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م/ ١١٥ - ١١٨.
- (٧) كما هو الحال معي مثلاً بالنسبة لأشعار السياب حسبما شرحت من قبل.
- (٨) وقد يجد القارئ نفسه في بداعة الأمر عاجزاً عن الدخول إلى العمل أو عن المضي فيه لجهله بكلمة السرّ التي تفتح له الأبواب، مثلما حدث لي حين بدأت أقرأ "الآيات الشيطانية: The Satanic Verses" عند صدورهما في أواخر ثمانينات القرن الماضي، لكنّ حتّى بعض الأصدقاء لي على دراسة الرواية والكتابة عنها، والصبر الذي تذرعت به في محاولة فكّ شفراتها، قد أعانني على تذليل كثير من العقبات المزعجة التي سدّت طريقي في البداية، كما أن استعانتني ببعض المراجع في تفسير ما في ذلك العمل من رموز وإشارات خاطفة قد ذلّل بعضاً آخر منها، فاستطعت في نهاية المطاف أن أكتب دراسة مطولة عن رواية رشدي وبنائها الفني وأسلوبها اللغوي وما فيها من

هلوسات وخلط تاريخي وجغرافي، وإن بقيت رغم ذلك كله أشياء أرى أنى لم
أنجح فى فهمها وتذوقها كما ينبغي.

(٩) لأنه بدون هذا النسخ لا يمكن الاتصال بها إلا مرة واحدة فحسب هى المرة
الأولى التى عُرِفَتْ فيها.

(١٠) بعد أن كتبت هذه الصفحات وقع فى يدي كتاب د على عبد المعطى محمد:
"الإبداع الفنى وتذوق الفنون الجميلة"، فوجدته يذكر تقسيم موريس نيلونسل
للفنون حسب الحاسة التى تترك كل فن، وتصنيفه لـ "الأدب" بين الفنون السمعية
كللوسيقى (ص ٣٣٥ من الكتاب المذكور/ دار المعرفة الجامعية/ الإسكندرية/ ١٩٨٥م)،
وكان جميع متلوقى الآداب فى كل زمان ومكان هم من الأميين الذين لا يستطيعون
القراءة. والواقع أن الأدب فن سمعى بصرى لسمى كما وضُحنا. وإذا كان إدراكه فى
المضى عن طريق اللمس مستحيلا، أو كان الآن محصورا فى نطاق ضيق، فسوف
يتسع هذا النطاق على مر الأيام مع زيلة الاهتمام الملحوظة حاليا بتوفير الفرصة
للمكفوفين لكى يقرأوا كل الكتب مثل المبصرين تملأ. ومثل نيلونسل فى ذلك
سوربو، الذى يجعل المعطيات الأساسية للأدب شعره ونثره "أصواتا ذات مقاطع"
(المرجع السابق/ ٣٣٦).

(١١) وإن اختلف الأمر فى الترجمة كما قلناه بعض الشيء، فرغم حرص كل مترجم على
أن ينقل لنا المعنى كما هو فإن المعنى يأتى فى أحسن الأحوال مقاربا لا مطابقا.

(١٢) وفى هذا السياق أرى من اللازم الإشارة إلى مقل كتبه محمد فهمى (عبد اللطيف؟)
فى مجلة "المقتطف" (ديسمبر ١٩٤٧م) يأخذ فيه على نجيب محفوظ ما يسود رواياته
من قسوة مؤلمة وأنه لا يرحى لشخصياته فى جبل المسرات إلا لكى يترها بعد ذلك
بتر قاسيا عنيفه، وكأن بينه وبينها عداء عجيبي. ولتلل كم من شهقات ألم نلت عن

حناجر قراء المنفلوطى ودموع حلة سفحتها عيونهم وهم يتابعون مصائر أبطاله فى
كتب "العبرات"!

(١٣) الروم/٣٢.

(١٤) الرحمن/١-٤.

(١٥) البلد/٨-٩.

(١٦) القلم/١.

التذوق الأدبي بين الشكل والمضمون

كثيرا ما نقول إن العمل الأدبي يتألف من شكل ومضمون مما قد يوحي بأن من الممكن فصل كل منهما عن الآخر، بيد أن شكل العمل الأدبي في الواقع لا يمكن أن ينفصل عن مضمونه، وإن اضطررنا في حديثنا النظري إلى الكلام عن كل منهما وكأنه مستقل عن صاحبه. ويترتب على هذا أننا حين نتذوق العمل الأدبي فإنما نتذوقه كله لا شكله فحسب، وهذا من الواضح بكمكان. بيد أن بعض الدارسين الذين يكتبون في هذا الموضوع يتوهمون أو يحاولون أن يوهمونا أن التذوق، والنقد الصحيح من ثم، ينبغي أن ينصب فقط على الناحية الشكلية، أي الجانب الفني، من العمل الأدبي بغض النظر عن مضمونه. ولنضرب مثلا توضيحيا من عالم الطعام فنقول إننا لا نستطيع تذوق طبق من الأطباق إلا إذا أكلناه، أما مجرد معرفة الطريقة الفنية التي تم بها إعداده فلا يوصلنا إلى شيء. وبنفس الطريقة نقول إننا حين نقرأ قصيدة أو قصة مثلا فإن تذوقنا لها ونقدنا إياها لا يقتصر على الجانب الفني وحده من موسيقى وتصوير وسرد وحوار وعقلة وما إلى ذلك، لأن هذا الجانب الفني لا وجود له في الحقيقة بعيدا عن

مضمون القصيدة أو القصة. ترى كيف يمكن أن توجد عقلة القصة مثلا دون أن تكون هناك أحداث تُرتَّب على هذا النحو أو ذاك؟ وكيف يمكن أن تكون هناك موسيقى فى القصيدة منفصلة عن الألفاظ وتنسيقها بطريقة معينة؟ وهذه الألفاظ بدورها كيف يمكن الفصل بينها وبين ما تشير إليه من أشياء أو تلك عليه من أفكار أو تعبر عنه من مشاعر؟ العمل الأدبى إذن كيان واحد، كتلة واحدة، وإن استلزم الأمر فى المناقشات النظرية أن نتحدث عن شكله ومضمونه بطريقة قد يفهم منها إمكان انفصل كل منهما عن صاحبه.

وعلى هذا فإن التذوق الأدبى يشمل الجانبين معا. أى أننى حين أقرأ على سبيل المثال مسرحية أو مقالة أدبية فإن تذوقى لها لا يقف، ولا يمكن أن يقف، عند التشكيل اللغوى أو البناء الدرامى... فحسب، بل يمتد إلى كل شئ فى العمل من لغة وموسيقى وبناء فنى وأفكار وعواطف وخيالات وقيم اجتماعية أو سياسية أو دينية... وهلم جرا. ومن هنا يرانى القارئ دائما أقول وأكرر القول بأنه لا يوجد ذلك المنهج النقدي الذى يستطيع الزعم بأنه هو وحده المنهج الذى يمكننا من خلاله فهم النص الأدبى والتغلغل إلى كل أسرار الإبداعية. إن كل منهج من المناهج النقدية إنما يختص فى العادة بجانب من العمل الأدبى، ومن هنا كان لا بد من الاستعانة بالمناهج النقدية جميعا إذا أردنا

أن يكون فهمنا وتذوقنا له أعمق، وإن لم يمنع هذا أن يعكف ناقد من النقد فى دراسة له، لهذا السبب أو ذاك، على جانب واحد أو اثنين مثلا من ذلك العمل. لكن ذلك لا يعنى، ولا ينبغى أن يعنى، أن هذا هو كل ما هنالك مما يمكن أن يقل.

إننا، لكى نتذوق أى نص أدبى، لا بد لنا من فهمه أولاً، وكلما كان فهمنا له أعمق كان تذوقنا له أقوى وأقرب ما يكون إلى المراد وهذا الفهم يتطلب فهم ألفاظه وعباراته وتراكيبه وصوره، وما يتعرض له من موضوعات وقضايا، وما يصفه من مناظر وأوضاع ومواقف... إلخ. وأى عجز عن فهم شئ من هذا سوف يؤثر سلباً على عملية التذوق دون جدال. وعلى ذلك فنحن محتاجون إلى الاستعانة بالمنهج النفسى مثلما نحن محتاجون إلى الاستعانة بالمنهج الاجتماعى، ونفس الكلام ينطبق على المنهج اللغوى أو المنهج البنائى... إلخ. لكن هذا لا يعنى أبداً، كما يزعم ضيقو الأفق من النقد الذين يريدون منا أن نتعبد مثلهم لمنهج نقلدى بعينه، أن ما نقوم به فى هذه الحالة هو عملية تلفيق بين مناهج لا يمكن التوفيق بينها بحل، بحجة أن كلا منها يستند إلى رؤية فلسفية لا تلتقى مع المناهج الأخرى. ذلك أننا لا نقول بأخذ هذه المناهج كما هى، بل على الناقد أن يفرز عناصرها فيبقى على ما يراه صالحاً ويهمل الباقى، ثم يكون من جُماع هذه العناصر الصالحة

منهجه التكاملية. والحيلة، وإن قامت على الفردية فى جانب منها، تقوم فى ذات الوقت على الجماعية والتعاون فى الجانب الآخر، بل التضافر والتلاحم فى كثير من الأحيان. فلماذا يشذ النقد، أو بالأحرى يراد له أن يشذ، عن سنة الحيلة؟

ولعل من المفيد فى هذا السياق أن أورد رأى جيروم ستولتزر فيما يجب على الناقد عمله تجاه العمل الأدبى الذى يدرسه، إذ "لا بد له، لكى يبين أن العمل جيد، من أن يوضح ما الذى يسهم فى قيمته من بين عناصره. وهو قد يتحدث فى هذا الصدد عن جماله الحسى أو وضوح بنائه الشكلى أو عن عمق الانفعال الذى يثيره أو دقة الحقيقة التى يعبر عنها. ولا بد له أن يتحدث فى عناصر العمل فرادى، وكذلك فى علاقتها بعضها ببعض"^(١).

والآن ما الذى يشدنا إلى الأدب ويثير شهيتنا إلى تذوقه؟ الواقع أنها أشياء كثيرة. فمثلاً عندما أقرأ "ملحمة جلجامش" أو "الإلياذة" أو بعض قصائد الشعر الجاهلى أو "ألف ليلة وليلة" فإننى أطلع من خلالها على العالم الفكرى والاعتقادى والاجتماعى والسياسى عند البابليين والإغريق وعرب الجاهلية ومسلمى العصور المتأخرة على التوالى. إن مثل هذه الأعمال تشبع فضولى الفكرى وتهىء لى سوانح للعيش مع أولئك الأقوام والتغلغل فى طوايا عقولهم وحداناتهم

وَقِيمَهُمْ مِمَّا يَخْتَلِفُ كَثِيرًا أَوْ قَلِيلًا عَمَّا لِلِّيَّ، وَهُوَ مَا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يُغْنِيَ
حَيَاتِي وَثِقَاتِي وَيَغْنَى تَطْلُعِي الْفَطْرَى إِلَى التَّعْرِفِ عَلَى أَشْيَاءَ جَدِيدَةٍ
كَانَتْ مَجْهُولَةً لِي، فَضْلًا عَنْ اخْتِلَافِ أَوْضَاعِهَا عَمَّا أَعْرِفُهُ، وَمَا يُوْدِي
إِلَيْهِ ذَلِكَ، وَلَوْ مُؤَقَّتًا، مِنَ الْقَضَاءِ عَلَى الْمَلَلِ وَالضِّيقِ النَّاتِجِ مِنْ جَرَى
الْأُمُورِ حَوْلِي عَلَى وَتِيرَةٍ وَاحِدَةٍ لَا تَتَغَيَّرُ إِلَّا ببطء شديد في العادة.

إن حياتنا اليومية محكومة بأوضاع توشك أن تُنْخَقِ الخيال وتمنعه
من الرفرفة في فضاء الله العريض، وإن قراءتنا لهذا اللون من الإبداع
الأدبي يجررنا، ولو إلى حين، من هذه القيود المزعجة، فنعاشر
السيكلوب، ذلك المخلوق الوحشي القبيح ذا العين الواحدة الذي
يتصدى للبطل محاولاً أن يمسك به ويفترسه^(٢)، ونشاهد الحصان المجنح
الذي يطير بصاحبه في الهواء، ونرى البلورة السحرية التي يشاهد فيها
الأخ أخه الموجود في بلاد سحيقة، ونصاحب الشاعر الجاهلي وهو
واقف على أطلال حبيبته لا يرى من حوله إلا الرمال وبضعة مخلفات
تافهة تركتها قبيلة الحبيبة وراءها لا قيمة لها في ذاتها، لكنها قادرة رغم
هذا على زلزلة وجدانه، وإلا غراباً أبقع هنا أو بقرة وحشية هناك مما
أصبح جزءاً من الماضي الذي ولَّى واندثر ولم يعد من المستطاع عودته
بمحـل.

ولا تقتصر هذه الجاذبية على الأعمال الأدبية التى تنقلنا إلى العصور الماضية لنعيش معها أساطيرها وخرافاتها وخوارقها وأوضاع مجتمعاتها البائنة، بل تمتد لتشمل كذلك الإبداعات التى تصور مجتمعات من عصرنا الحديث تختلف عن مجتمعاتنا. لنأخذ على سبيل المثال روايات القصّاص الإنجليز مثل "جوزيف أندروز" لفيلدينج، و"مرتفعات وذرنج" لإميلى برونتى، و"عودة ابن البلدة" لتوماس هاردى. إن هذه الروايات هى بمثابة نوافذ تفتح أمامنا لنطل منها على عوالم كانت مغلقة فى وجوهنا، عوالم يتحدث الناس فيها لغة مختلفة، ولهم عادات وتقاليد مختلفة، ويتحركون فى أماكن ذات مناظر مختلفة: بأمطارها التى لا تكاد تكف عن الهطول، وثلوجها التى تغطى الحقول والبيوت بلونها الأبيض العجيب، وأشجارها وغاباتها التى ليست لنا بها معرفة، ويعيشون كذلك فى بيوت مختلفة لها مداخن ومدافع لا تعرفها بيوتنا...إلخ.

وتمثل كتب الرحلات رافداً آخر فى هذا المجال. مَنْ مِنَ الذين قرأوا رحلة ابن فضلان أو رحلة ابن جبير أو رحلة ابن بطوطة يستطيع أن ينسى النشوة التى استشعرها فى صحبة هؤلاء المؤلفين العظام وهم يصفون مشاهداتهم وتجاربهم وأحاسيسهم وآراءهم لدى مرورهم بالبلاد التى جابوها أو اندمجهم مع أهلها، والمواقف التى

عاشوها بين أظهرهم، والمفارقات التى نتجت من اختلاف ثقافتهم وخلفياتهم الاجتماعية والدينية عما يحيط بهم من أوضاع جديدة؟ بل إن كتب الرحلات التى وضعها الغرباء عنا وعن بلادنا ومجتمعاتنا لا تقل فتنة عن تلك التى كُتِبَتْ عن البلاد والأمم الأخرى. إن هؤلاء الغرباء، وإن لم يحدثونا عن أشياء جديدة علينا، يتناولون هذا الذى نعرفه، ولكن من زاوية جديدة وبإحساس لم نخبره من قبل، ويلتفتون إلى أشياء لم تجذب أنظارنا قط، خالعين عليها أبعادا تخالف ما تعودنا عليه... وهلم جرا. ولقد قرأت عددا غير قليل من هذه الرحلات لمستشرقين ومبشرين وصحافيين ورجال سياسة من أمريكان وبريطانيين وفرنسيين وروس... إلخ، فكنت أشعر وكأنهم يتحدثون عن أمة أخرى غير الأمة التى أنتمى إليها. ذلك أن العادة التى أماتت دهشتنا تجاه الأشياء والأوضاع من حولنا ليس لها تأثير على هؤلاء الرحالة الأجانب الذين أصبحنا نرى الآن بأعينهم ونسمع بأذانهم، فإذا بنا نعود فنرحل بدورنا معهم إلى أوطاننا التى نعيش فيها منذ أن رأينا نور الدنيا، ونكتشفها من جديد كأنها بلاد لم يكن لنا بها علم ولا عهد من قبل. إن العبرة هنا بالإحساس والرؤية لا بالأشياء فى حد ذاتها فقط.

بل إن في المجتمعات التي ننتمى إليها بيئات لا نعرف عنها ولا
عن تقاليدها وقيمها إلا القليل، وتتكفل الأعمال الأدبية التي تتعرض
لها بتجليتها وإطلاعنا منها على أشياء لم تكن متاحة لنا، كما هو الحال
مثلا في روايات إحسان عبد القدوس عن بعض البيئات القاهرية التي
لم يكن لنا نحن الآتين من الريف بها من صلة، ولا نعرف شيئا عما
يسود العلاقات بين الشبان والفتيات فيها من حرية غريبة علينا، وكما
هو الحال أيضا في بعض روايات نجيب محفوظ التي تصور عالم الدعارة
واللصوصية والإجرام، وكما هو الحال في رواية فتحى غانم "الرجل
الذى فقد ظله"، التي تزيع الستار عن كثير من الخبايا والمؤامرات في
عالم الصحافة والصحافيين، أو روايته الأخرى "الجبل" التي تعرض
جانباً من جوانب الحياة في الصعيد مما نكاد نجهله نحن أهل الوجه
البحرى جهلاً تاماً، وكما هو الحال في "النهر" لعبد الله الطوخى،
الذى يقص علينا في عمله هذا تجربة السفر فى النيل على سفينة
شراعية برفقة بعض المراكبية من جنوب البلاد... إلخ. حتى الريف الذى
وُلِدْتُ ونشأتُ فيه وأعرف الكثير جداً عنه يستحيل على يد المازنى
فى صورته الفكاهية التى يقدمها لنا عن حلاق القرية شيئاً جديداً. إن
هذا الحلاق الذى ظل يقص لنا شعورنا أعواماً طويلاً نفلجاً به وقد

أعاد قلم المازنى تشكيله من جديد، فكأنه لم يخلق لنا قط ولم يسبق لنا أن رأيته.

إن هذه كلها وكثيرا غيرها من المعلومات نلجئها من قراءة الإبداعات الأدبية. وهى، كما قلت، إحدى المتع التى تزودنا بها هذه الأعمال. ولعل من يتسرع فيعترض علينا بقوله إننا نستطيع الحصول على مثل هذه المعلومات من الكتب غير الأدبية على نحو أسرع وأسهل وأكثر مباشرة. لكن هذا المتسرع ينسى شيئا فى غاية الأهمية، ألا وهو أن الكتب غير الأدبية تُعْرِى عن تلك الفتنة التى تزودنا بها إبداعات الأدب، إذ لا تمدنا إلا بمعلومات مجردة باردة، على عكس ما نلجده فى الأعمال الأدبية التى إنما تقدم لنا الحيلة ذاتها بلحمها ودمها وسخونتها وصخبها وروائحها، فضلا عن أننا حين ننظر أو نسمع فإنما يكون نظرنا وسمعنا من خلال عين الأديب وأذنه، فهى رؤية عجيبة وسماع عجيب لا يستطيع الذين ليسوا بأدباء أن يخبروهما بأنفسهم. لقد قرأت فى بداية اهتمامى بالعقاد وإقبالى على مؤلفاته ورغبتى فى معرفة سيرة حياته أنه كانت له تجربة غرامية مع فتلة شامية لعبت تركت أثرا لا يمحى على رأيه فى المرأة، ثم قرأت بعد ذلك روايته "سارة"، التى يسطر فيها تلك التجربة ذاتها. فهل هذه هى تلك؟ شتان. ثم شتان! لقد كنت فى الأولى أقرأ قراءة العقل النائي، أما فى

الثانية فقد وجدت نفسى فى قلب المعمعة: أبتهج لابتهاج العقاد، وأحبس أنفاسى معه حين تمسك الحيرة بتلابيبه وتكاد أن تخنقه، وأتلظى فى جحيم الشك كما يتلظى، ثم أشعر فى نهاية المطاف بزوال الكابوس الجاثم على صدرى عندما أراه، بعد العذاب الرهيب الطويل، قد استطاع أن يضع قلبه تحت قدمه مؤثراً على حبه التمسك بكرامته. فيا لها من ساعات مليئة بل مشحونة عشتها مع الرواية! فأين من هذا تلك المعلومات الفاترة التى لا تخاطب منى فى العادة غير العقل الهائى؟ ومع ذلك يصدع أدمغتنا هذه الأيام بعضُ النقاد زاعمين أن لغة الإبداع الأدبى هى لغة تشكيل فقط، بخلاف لغة الحياة اليومية التى ليست سوى لغة توصيل كما يقولون. ترى بالله إذا لم تكن الإبداعات الأدبية تقوم، إلى جانب ما فيها من تشكيل جمالى، بمهمة التوصيل، فلماذا نسمى هذا الذى نقرؤه فى تلك الإبداعات مما أشرنا إلى بعضه لتونا؟ إن من البشر فريقاً قد جُبلوا على الجدال والملاحكة والإصرار على إنكار البدهيات التى يراها حتى الأعمى، ويسمعها حتى الأصم! والله فى خلقه شؤون!

وما يعمل الأديب أيضاً على توصيله، ويحرص القارئ على معرفته ويستمتع به، آراؤه فى قضايا الحياة من دينية وفلسفية وسياسية واجتماعية وأخلاقية...إلخ. إن الأدباء هم من صفوة أهل الفكر والثقافة،

أو هكذا ينبغي أن يكونوا، أو على الأقل هذا ما يتوقعه القارئ منهم أو يسعه أن يكونوه، ومن هنا كان حرصه على الإلمام بآرائهم وأفكارهم ومواقفهم نحو المسائل التي تشغله وتشغل الناس من حوله، وبخاصة أن عرضهم لهذه المسائل ليس عرضاً جافاً كالذى يجده فى الكتب العلمية والدراسات التحليلية، كما أنه لا يقوم على الترتيب المنطقى المفصل للمقدمات والنتائج وبسط الأدلة والجدال دونها فى نزعة منطقية لا تخاطب إلا الذهن وتتطلب منه اليقظة الشديدة، وقد تسبب له الإرهاق، فضلاً عن أنها لا تضع المشاعر فى حساباتها أو تعمل على فك الطاقات الخيالية من قيودها لتسبح فى عالمها الرحيب العجيب، بل هو عرض حتى يستولى على النفوس استيلاءً، فيوقظ الأحاسيس الغافية، ويؤجج الخيال المكبول، ويبعث فى النفس نشوة وسحراً^(٣).

ومن هذا الوادى مسرحية "أوديب ملكاً"، التى أراد سوفوكليس أن يعبر فيها عن رأيه فى القدر وأنه واقعٌ واقعٌ لا محالة بصاحبه حتى لو اطلع عليه مسبقاً واحترس منه غاية الاحتراس واتخذ له جميع الاحتياطات الممكنة. وتمثل معلقة زهير بن أبى سلمى موقفه من الحرب التى مزقت قبيلتى عبس وذبيان ورغبته فى إطفاء نارها التى كادت تأتى على الأخضر واليابس. كما تعرض رسالة "حتى بن

يقظان" لفيلسوفنا العربى المسلم ابن الطُّفَيْل رأيَه فى إمكان استقلال العقل البشرى بمعرفة وجود الله وعظمته وقدرته المطلقة، واليوم الآخر بما فيه من ثواب وعقاب، فضلا عن مقدرة الإنسان، بوساطة هذا العقل، على مواجهة مشاكل الحياة والتغلب على الصعوبات التى تنجم كل يوم. وبالمثل تتضمن "رسالة التوابع والزوابع" لابن شُهَيْد أفكاره حول عدد من الموضوعات الأدبية والنقدية التى كانت تشغل رجال القلم فى عصره. وفى رواية "سيلاس مارنر" نجد الكاتبة البريطانية الملقبة بـ "جورج إليوت" تحاول أن تنتصر للرأى القائل بأن العبرة فى الأبوة ليست فى مجرد الإنجاب، بل فى من يهتم بالطفل ويربيه ويحبه ويحوطه بألوان الرعاية حتى يكبر، أما الأب الذى يتخلى عن ابنه وهو طفل صغير ولا يقوم بواجبات الأبوة فليس له الحق فى أن يعود، بعد أن يكبر الطفل ويصبح رجلا ملء السمع والبصر والفؤاد، فيطالب باسترداده من ذلك الشخص الذى ظل طول عمره يؤوى وَيُطْعِم ويسهر ويمرّض ويغلق الحنان، والذى بهذا وبغيره يُضْحِى هو الأب الفعلى لذلك الابن، وإن لم يكن أبه إنجابا.

وعندنا خُطِبَ عبد الله النديم أثناء المعارك التى دارت رحاها بين العراقيين والجيش البريطانى عشية احتلال الإنجليز لمصر عام ١٩٨٢م، ثم خُطِبَ مصطفى كامل بعد أن وقعت الواقعة ودنس هؤلاء الملاعين

الأنجاس أرض الكنانة وأطبق اليأس على القلوب. لقد بذل كل من الزعيمين غاية جهده لإشعل جذوة الوطنية فى النفوس وتحريض الناس على مقاومة المعتدى الغشوم وبث الأمل فى قلوبهم واستنهاض عزائمهم. ولتأخذ أيضا قصة "الثائر الأحمر"، التى كتبها باكثير فى الأربعينات من القرن الماضى وجسّد فيها موقفه من الفكر الشيوعى الذى كان له آنذاك بريقٌ وهَجٌ يُعشى أبصار بعض المفكرين والأدباء العرب، إذ بيّن أن المظالم الاجتماعية والسياسية من شأنها أن تشحن قلوب المكتوبين بنارها حقدا ورغبة فى التدمير، وتُزيغ عقولهم وتدفعهم إلى التمرد والعدوان على الدين والسلطان والرعية جميعا بما يؤدى إليه ذلك من خسائر رهيبية فى الأرواح والأموال، وأنا إذا أردنا أن نقضى على مثل هذه الآفة المُميرة فلا بد من إشاعة العدل والرحمة والعمل على توزيع الثروة توزيعا إنسانيا يضمن لكل فرد حقه فى الحياة الحرة الكريمة. وهناك مسرحية "السلطان الحائر" لتوفيق الحكيم وما تصور من رأيه فى أن الحاكم المثالى هو الذى، إذا ألقى نفسه فريسة للصراع بين العنوّ للحق والخضوع للقانون وبين الرغبة فى اللجوء للقوة لفرض هيمنته على رغيته بالباطل، لا تأخذ العزة بالإثم بل ينتصر للقانون على القوة الغشوم.

وفى قصيدة "هوامش على دفتر النكسة"، التى كُتِبَتْ عقب هزيمة ١٩٦٧م، يهاجم نزار قبانى الرئيس جمال عبد الناصر هجوما مؤلماً، منتقدا سياسته الاستبدادية وقمعه للحريات واعتماده على الدعاية الطنانة الكاذبة التى لا تثمر إلا الكوارث. وقد تلهف الناس فى ذلك الوقت عليها وأخذوا يتناقلونها ويرددونها. وهى، كما نرى، تعبير واضح عن رأى الشاعر السورى فى الحكم الاستبدادى الذى يستعيز عن الانتصارات الحقيقية بالشعارات المجلجلة، فتكون النتيجة هى الهزائم المروعة^(٤). وأخيراً، وليس آخراً، فكلنا يعرف المغناطيسية التى كانت خطب الشيخ كشك تتمتع بها فتجذب جماهير المصلين أيام الجمع جذبا إلى مسجده بمحاذئ القبة بالقاهرة ليستمعوا لأرائه فى الأوضاع السياسية والاجتماعية والأخلاقية ويستمتعوا بما فيها من فن خطابى فائن. وبعد، فما هذه إلا شواهد عجلت سجلتها كما وردت على ذاكرتى وأنا اكتب هذه السطور، وهى ليست يدعاً فى ميدان الأدب، بل يوجد منها الكثير والكثير مما يعرفه القاصى والدانى، وإن أصر بعض من يمسكون بالقلم على إغماض عيونهم عنه ظانين أنهم بتجاهلهم إياه سوف يستطيعون إلغاءه من الوجود! وبإله من وهم!

وهناك ألوان أخرى من المتع يَخْبُرُها بل يطلبها متذوق الأدب طلباً، منها البحث عن السلوى والأمل. إن المأزوم أو الفاشل عاطفياً إذا قرأ قصيدة مثلاً أو قصة تتحدث عن مثل تجربته ومعاناته يحس أنه ليس وحده الذى يقاسى الهجران والحرمان، فهذا هو ذا بطل القصة، أو الشاعر مؤلف القصيدة، يتلظى بنفس اللهب الذى يحرقه. وكم هو صادق قول أحمد شوقي: "إن المصائب يجمعن المصابينا!" ذلك أن البلى لا يخفّ حملها حين ينظر الإنسان حوله فيجد أن هناك مبلّوئين مثله يتألمون كما يتألم، ويتطلعون إلى الخلاص مما هم فيه كما يتطلع. وقد يكون جزء من شعور الراحة الذى يحسه القارئ فى مثل هذه الحالة راجعاً إلى أن ما يقرؤه ينسيه نفسه وآلامه ويجعله ينشغل بآلام الشاعر أو بطل القصة، شأن من لا يعانى من شىء. فالقراءة فى تلك الحالة أشبه بالمرهم الذى يوضع على الجرح فيلطّف من قسوته. على أن العزاء الذى يجده القارئ فى الإبداعات الأدبية لا يقتصر على ميدان الفشل العاطفى، فما أكثر ألوان الألم والعذاب التى تمتلئ بها الحياة: فهناك آلام اليتيم، وآلام الاضطهاد، وآلام الفقر، وآلام الإخفاق فى الامتحانات، وآلام المرض، وآلام الشائعات الخبيثة التى تحاول اغتيال السمعة بالباطل، وآلام الترمّل، وآلام الاحتلال... إلى آخر ما تعجّ به الدنيا من مآسٍ ومواجه. أما إذا انتهى العمل الأدبى بنجاح البطل فى

قهر الصعاب التى تسد عليه طريقه والتغلب على الألم الذى يرضيه،
أو بشر على الأقل بانفتاح أبواب الأمل أو حتى بقرب انفتاحها، كان
ذلك قمينا أن يجعله أكثر عزاء وأقدر على إمداد القارئ بأسباب الرضا.
إن الذين تعرضوا لخيانة الأصدقاء أو الأتباع والأنصار يجدون فى رواية
"اللص والكلاب" لنجيب محفوظ متنفسا عما قد تراكم فى قلوبهم
من الغم واليأس، فتراهم يتابعون ما يحدث لسعيد مهران بكل ما
عندهم من اهتمام وتشوق، متعاطفين معه ومشفقين عليه ومتمنين له
ألا يجترح من الأخطاء ما يوقعه تحت طائلة القانون، ومتوجسين من
سقوطه فى قبضة رجل الشرطة الذين يقتفون أثره فى كل مكان،
ومقتربين الحب والحنان اللذين تغدقهما عليه نور، وآملين أن يصغى
لصوت ضراعتها له وإلحاحها عليه أن يترك طريق الانتقام والقتل
الذى أوقعه فيما هو فيه وأن يعيشا معا حياة هادئة هانئة، وساخطين
على زوجته وصبيه اللذين غلدا به وهو فى السجن وتزوجا بعد أن
حصلت الزوجة على حكم بالطلاق، وناقمين على رءوف علوان،
الذى كان يزين له طريق الحق على الأغنياء ويضع فى رُوعه أن ما
يسرقه منهم إن هو إلا استرداد لحقه الذى اغتصبوه منه هو وأمثاله، ثم
لما أصبح صحفيا مشهورا وودّع حياة الفقر والعوز، وودّع معها أيضا

أحقاد الشيوعيين وأفكارهم المدمرة، انقلب عليه بدوره وشرع يندد به ويصمه بالإجرام ويحرّض على مطاردته والإمسك به والاقتصاص منه.

وعلى نفس الشاكلة يجد الذين فقدوا ابناً أو بنتاً لهم فى السطور التى رثى بها المازنى أبتته الصغيرة فى مقلمة كتابه "فى الطريق" سلوى، وأى سلوى، وإن آلتهم فى ذات الوقت، فكأنه ألم التطهير الذى تحدث عنه أرسطو فى تحليله لتأثير المسرحيات المأساوية على مشاهديها. لقد قرأت هذا الرثاء المازنى الفريد (الذى لا أبالغ أى قدر من المبالغة إذا قلت إننى لم أر له حتى الآن نظيراً فيما قرأت من رثاء، سواء فى أدبنا أو الآداب التى لى اطلاع عليها) وأنا فى الرابعة والعشرين من عمري، وكنت آنئذ عَزَباً، فهزنى من أعماق كيانى، واخترته لأدرسه لطلاب قسم اللغة الفرنسية بآداب عين شمس، الذين كنت أعطيهم بعض المحاضرات فى ذلك الحين. ثم كنت أعود إليه كلما وقع فى يدى الكتاب المذكور فألْفَى له ذات التأثير الرجّاج... إلى أن عثرت على نسخة من الكتاب عند أحد باعة الكتب القديمة فى الصيف الماضى فاشتريتها، ثم بدا لى أن أجدد العهد بتلك السطور التى لا أدرى بالضبط سر تأثيرها الطاغى رغم بساطة ما يقوله المازنى فيها واقتصاره على إيراد إحدى ذكرياته مع فتاته الصغيرة حين كانت تدخل عليه وهو يكتب على المِرْقَم فتسحب الورقة من الآلة الكاتبة

وتضعها على وجهها... إلى آخر ما قل، وهو قليل وبسيط، وليس فيه
دمعة تُدرّف، ولا شهقة تُصعّد، ولا كلمة عن وجيعة الفقد، ولا... ولا...
وفتحت الكتاب وقلت لزوجتي: اسمعى ما يقوله المازنى فى رثاء ابنته.
ثم شرعت أقرأ، وفى ظنى أن الأمر لا يعدو استرجاع ذكرياتى مع
سطور المازنى، لكنّ ما إن توسّطت الصفحة حتى أخذ صوتى يتهدج،
وأنفاسى تبطئ، و... و... بما أترك للقارئ تخيله بنفسه، وهو قريب مما
حدث لزوجتي، وذلك رغم أننا، والحمد لله، لم نفقد، وأبتهل إلى الله
ألا نفقد، أحدا من أبنائنا، وإن نزلت أول بنت لنا سقطا. ترى ماذا كنا
فاعلين لو كنا قد مررنا، لا قدر الله، بنفس الحنة التى مر بها المازنى؟
لقد مات المازنى، رحمه الله، منذ أكثر من نصف قرن، ومات معه آلامه
الأبوية التى كان يحبسها فى دخيلته ويدّخرها للذكرى حين يخلو إلى
نفسه كما قل فى كلمته عن فتاته، لكن أثرها المزلزل ما زال يفعل
فعله بالقلوب: إيلا ما أول الأمر، ثم غسلا للنفس بعد ذلك وتطهيراً
لها من أدران الحياة اليومية وشواغلها التافهة الحقيرة التى تعمل على
أن تخنق فينا مثل هذا الصوت الإنسانى النابع من أعماق النفس
البعيلة! أصبح بعد هذا أن يقل إن اللغة فى الأدب ليست أداة
توصيل؟

وما دمنّا نتحدث عن السلوى التى تُمدّنا بها بعض الأعمال
الأدبية فلعل من الملائم هنا أن نشير إلى الأدب الفكاهى بألوان طيفه
المتعددة ما بين دعابة وهزل وتهكم وهجاء وتصوير كاريكاتيرى. والحيلة
الإنسانية بطبيعتها كثيرة الأحران والإحباطات والمخاوف والسأم
والقلق. ولقد قل القرآن الكريم على لسان رب العزة: "لقد خلقنا
الإنسان فى كبد"^(٥). فهى إذن حيلة مشقات ومكابدات، وإن لم تخل فى
ذات الوقت من مسرات ليست بالقليلة، إلا أن تطلع الإنسان إلى
الكمال وكرهيته الفطرية للآلام والمنغصات يجعلان إحساسه بالجانب
المظلم منها أشدّ وأحدّ. والبشر دائما ما يتطلعون إلى التغلب على
أحزانهم وأوجاعهم وضيق صدورهم ويلتمسون إلى ذلك الوسائل
التماسا. ومن هذه الوسائل مطالعة الآداب الفكاهية التى تدفعهم إلى
الضحك، أو ترسم الابتسامة على وجوههم على أقل تقدير، لتنسيهم
فى غمرة الضحك أو الابتسام ما يعانونه من مزعجات الحياة حتى
يستطيعوا مواصلة رحلتها، وإلا انفجروا قهرا وكمدا. وهذا أحد
الوجوه التى تظالعنا بها الأعمال الأدبية ويقع عليها تذوقنا.

ترى كيف كانت تكون الحيلة بالنسبة لعشاق الأدب ومتذوقيه لو
لم يوجد أمثال الجاحظ وأبى الشَّمَّمَق والحمدونى وابن الرومى وبديع
الزمان الهمدانى وعبد العزيز البشرى وحافظ إبراهيم والمازنى ومحمود

طاهر لاشين وسويقت وجوجل ومارك توين... إلخ... إلخ؟ لكم أضحكنا
تصوير الجاحظ لبخلائه وهم يحاولون بأساليبهم الملتوية تسويق آفة
الشح البغيضة وتزيينها فى أعيننا، وبخاصة عندما يلبسون، تحت وطأة
الظروف القاهرة، ثوب الجود والكرم، لكن طبيعتهم المتأصلة فيهم
تأبى إلا أن تتمرد على هذه المحاولة المتعسفة فتظهر فى هذه الصورة أو
تلك من صور البخل الذى يتخذ سمات التدبير والخوف من بطر
الإسراف! ولكم أضحكنا أبو الشمقمق بأشعاره التى يصور بها فقره
وجوعه وورثاته حاله وخلو بيته من الطعام حتى لتستأسد الجردان
الواغلة على هيرة لما يعانيه الهرّ من هزال وضعف يُعجزانه عن رد
عدوانها، بلّة الصيّل عليها وافتراسها! ولكم أضحكنا أيضا الحمدونى
الشاعر العباسى على الشلة العجفاء التى أهدها إياها أحد أصدقائه،
فجعل منها مادة للتندير والتهكم بها وبمهديتها، فلا ينتهى من تصويرها
الكاريكاتيرى فى مقطوعة من الشعر حتى يبدأ قطعة أخرى أشد
مبالغة فى السخرية وأمضى فى إثارة قهقهاتنا. أما ابن الرومى فليس
من الميسور نسيان مقطوعاته فى الأحذب والفطائرى وأمثالهما مما وقف
عنده وأبدى افتتاحه به عدد من كبار النقاد العرب المعاصرين. وهناك
بديع الزمان الهمدانى ومقاماته التى بلغ فن الفكاهة فى بعضها مقاما

عاليا لا تسهل مباراته، كما هو الحال فى "المقامة المضيئة" مثلا التى
حازت إعجاب نقادنا المعاصرين.

ولا يسعنى فى هذا السياق أن أغفل محمود طاهر لاشين، الذى
كان هو وأعماله القصصية موضوع أطروحتى فى الماجستير أوائل
سبعينات القرن الماضى، والذى كثيرا ما أضحكتنى قصصه القصيرة
وأتلحت لى أوقاتا هائلة فى دار الكتب القديمة بوسط القاهرة، إذ
رجعت إليه، رحمه الله، منذ سنوات قلائل فاستخرجت مجموعتيه
"سخرية النلى" و"يحكى أن"، اللتين كنت اشتريتهما أثناء ذلك،
وأقبلت على قراءتهما من جديد لأرى إلى أى حد كنت مصيبا فى
إعجابى به وبفنه وفكاهته، فإذا بى أجد أنه أفضل كثيرا مما ظننت فى
بداية شبابى أسلوبا وتصويرا وتشخيصا وتهكما، حتى لقد عدت
أفقه ثانية، ولكن مجلجلة أقوى هذه المرة! أما المازنى فحدث ولا حرج
عن أستاذيته فى هذا الباب، تلك الأستاذية التى تجعل منه هو نفسه
موضوعا للتهكم دون أن تتلطف صورته رغم هذا فى أذهاننا بما ينل
منه أو يسيء إليه أدنى إساعة. اقرأ مثلا ما كتبه فى "صندوق الدنيا"
عن تورطه فى شراء كتاب لتعليم العربية للسائحين، ورغبته ألا تضيع
النقود التى أنفقها على الكتاب هدرا، وتقمُّصه من ثم شخصية أحد
السائحين واستجاره عربة حنطور ورطانته مع الحوْفَى بعربية مكسورة

ملتوية، ورجوعه فى كل خطوة إلى الكتاب للبحث عن الجمل التى
ينبغى استعمالها فى هذا الموقف أو ذاك... إلى آخر ما كتب فى ذلك
الموضوع مما لا أملك نفسى، وأنا أتذكره الآن، من الضحك ملء
أشداقى منه رغم شحوبه فى ذهنى لتطاول الزمن!

وفى باب الهجاء لا يمكننا، فى مقامنا هذا، أن نتغافل مثلاً عن
بعض نقائص جرير والفرزدق التى يتوارى فيها السباب الجارح
مفسحاً مكانه للفكاهة المعجبة، أو عن رائية بشار فى التهكم المصمى
بذلك الأعرابى الذى حاول التحقير من شأن الشاعر الكبير وعبقريته،
فانصب عليه بصواعقه انصباباً، أو عن "رسالة الترييع والتدوير"،
التي طوى الجاحظ فيها معاصره أحمد بن عبد الوهاب ونشره، وفلطحه
وثله كيفما شاء له فنه العبقرى، أو "الرسالة الهزلية"، التى صنع فيها
ابن زيدون بابن عبدوس منافسه فى حب ولادة ما صنعه الجاحظ بابن
عبد الوهاب... إلى آخر القائمة الطويلة من ذلك اللون الهجائى فى
الشعر والنثر على السواء.

وفضلاً عما مر فقد يُقْبَلُ المرء على العمل الأدبى هرباً من
صخب الواقع إلى مشاهد الطبيعة التى تصورها بعض الإبداعات أمّا
رءوما تأخذ فى صدرها أبناءها وتمسح على قلوبهم وأحزانهم، أو عاتياً
جباراً يبت الهول فى النفوس، أو قد يقبل المرء على العمل الأدبى

رغبةً منه فى صحبة الأبطال الرومانسيين الذين لا يعرفون الختل
والمؤامرات ولا ينحدرون إلى فحش القول أو دنىء السلوك. إن للواقع
الذى نعيشه وطأة ثقيلة على النفس بسبب زحامه وضجته وما يمتلئ
به من انحراف وشر وضماير ملوثة، وكثير منا يهفو إلى أن يفر من هذا
العالم ولو إلى حينٍ ملقياً بنفسه بين أحضان الطبيعة برقتها وسكونها
أو جلالها وجبروتها. وفى كثير من قصائدنا القديمة تطالعنا لوحات
طبيعية ساحرة بدءاً من الأطلال التى تبسط الوحدة والسكون عليها
جناحهما، ولا تقابل العينُ عندها سوى الرمال والنُؤى وبعض ما
خلفته قبيلة الحبيبة وراءها من بقايا أو ما أحدثته الريح والأمطار من
خطوط فى التراب، ومرورا بالمشاهد التى تسجلها مصورةُ الشاعر وهو
راكبٌ ناقته منطلقاً فى الفيافي والقفار، كقطعان الحُمُر الوحشية عند
ينبوع ماء، أو السيول الهائلة التى تجرف فى طريقها كل شىء... وهلم
جرا.

ومن لا يصح تجاوزهم فى هذا المجال الشاعر الأموى ذو الرمة،
الذى أبرز د. يوسف خليف فى كتابه عنه مقدرته الفنية الفائقة فى
رسم اللوحات الآسرة لمشاهد الصحراء وحيوانها. كذلك لا ينبغى أن
ننسى أيضاً المنظر الجميل الذى قلمه لنا أبو تمام لقُمَرِيَّتَيْنِ واقفتين
على فَنَن شجرة تتساقيان كؤوس الغرام، أو الصورة العجيبة التى

رسم فيها ابن الرومى الشمس وهى تجنح نحو المغيب كأنها مريضٌ
مُدَّنَف قد وضع على الأرض خدا ضارعا، أو أبيات المتنبي التى تصور
بحيرة طبرية، أو أشعار البارودى فى وصف جمال الريف المصرى، أو
قصائد الهمشرى فى مغانى صبله، أو الصفحات التى تناول فيها ابن
فضلان بعض مشاهد الطبيعة فى بلاد البلغار، أو تلك التى أبدعتها
يراعة محمد حسين هيكلى فى تصوير القرية المصرية فى روايته
"زينب" بحقولها وجداولها وأشجارها وطيورها ولياليها القمرية
الساحية، أو تلك التى وصف فيها صالح مرسى من كتابه عن "البحر"
أمواج الأقيانوس الهائجة والمواقف التى تأخذ بأنفاس ركاب البخرة
فى ذلك الظرف العصيب. وبالمثل لا أستطيع أن أنسى لوحات
تورجنيف عن الريف الروسى فى القرن التاسع عشر، أو أوصاف
توماس هاردى المسهبة للكنائس والجسور والأبنية الأثرية فى الريف
الإنجليزى، أو ما كتبه المستكشف سكوت عن القطب الشمالى
والتجارب والأحوال التى خاضها هو ورفاقه هناك وسط الأجواء
الطبيعية الرهيبة، والمناظر الفذة التى ليس لها نظير.

ومما يبحث عنه القارئ فى الإبداعات الأدبية أيضا الإثارة التى
تهز النفس هذا وتخرجها من خمولها المعتاد إن الحياة اليومية تخلو إلى حد
كبير من التجارب القوية التى يحس الإنسان معها بالامتلاء. وحتى

عندما يمر أحدنا فى الواقع بتجربة سعيلى أو مؤلى فإنها تستغرقه بحيث لا يستطيع أن يتملاها براحته ويستخرج منها تلك النشوة التى يجدها فى الأعمال الأدبية. كما أن تجارب الحياة عادةً ما تكون مهووسة غير واضحة المعالم والأطراف، بخلاف التجارب التى تقدمها لنا إبداعات الأدباء، إذ يتم التركيز على عناصرها الأساسية مع نفى ما لا صلة له بها أو ما لا دور له واضح فيها، فضلاً عن أن اكل شىء فى هذه التجارب يقدم لنا معلولا ومترابطاً مع غيره. فإذا أضيف إلى ذلك أن التجربة التى يقدمها لنا العمل الأدبى لا يكتبها شخص عادى بل أديب حبه الله بحساسية خاصة فى الرؤية وفى الأداة على السواء، استطعنا أن نتبين السر فى أن التجارب التى تتضمنها الإبداعات الأدبية تتفوق عادةً على تجارب الحياة المباشرة، إذ تمدنا بالامتلاء والشعور المكثف بالنشوة.

إن جميل بن معمر مثلاً فى قصائده التى تصور حبه لبثينة إنما يركز على هذا الحب ونسمات السعادة التى تهب عليه بين الحين والحين وسط لوافح الجحيم التى يصطليها معظم الأوقات، فلا يتطرق إلى شواغل الحياة اليومية ولا إلى آلاف الأمور التى تقع له أو منه أثناء ذلك، بل تظل عينه طوال الوقت مشدودة إلى العناصر الأساسية فى تجربته العاطفية والمحور الذى تدور عليه هذه التجربة، ألا وهو حبيبته

بثينة. إنها تجربة مصفأة مقطرة لا يختلط بها ما يشعشعها ويهوشها
ويُفْقِدُها خاصة التركيز. ومثل ذلك قصيدة مالك بن الربيع التي يرثى
بها نفسه والتي تعزل القارئ عن كل شيء آخر مما لا علاقة له بما كان
يشعر به الشاعر حين لدغته حية مَقْفَلَه من خراسان، وأحس بالنية
تدنو منه في كل لحظة وقد فغرت فاما لتلتهمه وتغيبه في جوفها
الرهيب. وقُلِ الشيء نفسه في همزية ابن قيس الرقيات التي يأسى
فيها على مصير قريش حين مزقها التناحر على الحكم فخاف أن يكون
في ذلك فناؤها بعد أن كانت ملء السمع والبصر مجداً وانتصاراً
ودفاعاً عن دين الله، فهو لم يعد يرى أو يسمع أو يحس إلا بهذه الفاحشة
التي اعتمد في تصويره لها على أسلوب الإلحاح والتضخيم حتى لم
نعد نرى إلا ما يراه أو نشعر إلا بما يشعر به. وعلى نفس الشاكلة
ينتزعنا أبو تمام في بائيته من كل شواغل الدنيا فلا يتبقى أمامنا إلا
انتصار المسلمين في عمورية على الروم المعتدين الذين ظنوا أنهم
يستطيعون إيذاء امرأة مسلمة مع الإفلات من التأديب والعقاب. إننا
في هذه القصيدة نظير إلى أعالي السماء ونلامس النجوم شاعرين أن
الكون كله يجلبلج فرحة بهذا النصر العظيم، وهو ما يشحن نفوسنا
حماسة وابتهاجا ويخرجنا من حالة التخثر والتبلد التي تعترينا في كثير
من الأحيان.

وفى "رسالة حى بن يقظان" نصاب بطل ابن الطفيل الذى ألقى به المقادير، مُدَّ كان رضيعا، بين الغزلان تحنو عليه وترضعه فى جزيرة معزولة لا يؤنسه فيها صوت بشرى، مجابها وحده كل التحديات والمعوقات، مجتهدا أن يشبع حاجته إلى الطعام والملبس والمسكن، ومحاولا أن يفسر الظواهر الطبيعية من حوله، إلى أن يتوصل إلى الإيمان بوجود الله وعظمته ووحدانيته، والإيمان بأن هناك ثوابا وعقابا فى حياة أخرى بعد هذه الحياة... إلى آخر ما ذكره الفيلسوف المسلم فى كتابه مما يمكن أن نرى فيه تصويراً موجزاً ومكتفا لمسيرة التاريخ البشرى كله على ظهر الأرض لا حكاية لأحداث حياة إنسان فردٍ بعينه. وتستولى الرهبة على نفوسنا ونحن نتابع ابن يقظان فى هذا الجو الغريب مُدَّ كان طفلا رضيعا حتى أصبح رجلا ناضجا. ومن الأعمال الأدبية التى تستثير أيضا الخيال والتشوق والحيرة والقلق رواية "روبنسون كروزو"، وهى تقوم فى أساسها على إطارٍ مقاربٍ لقصة "حى بن يقظان"، إلا أنها، على العكس منها، تخلو من التفكير الفلسفى، كما أن فيها عددا من المشاهد المرعبة كمشهد المتوحشين وهم يلتهمون جثة بشرية ويتركون وراءهم عظامها مما لا وجود لشيء منه فى رسالة ابن الطفيل. وفى هذا الصدد لا يصح أن نُغفل رائعة إميلي برونتى "مرتفعات وذرنج"، التى تهز النفس بل تزلزلها زلزالا بما تضمه من

شخصيات عنيفة غاية العنف فى مشاعرها، غريبة أشد الغرابة فى أطوارها وتصرفاتها، وبما تسرده من أحداث صاعقة، وبما تصفه من مشاهد تتجلى فيها عناصر الطبيعة فى جبروتها. ولا ننس مشهد جثة كارولين فى تابوتها حين استخرجه هيثكليف بعد موتها بزمن وأخذ يتملى وجه حبيبته القديمة التى حُرِم منها وظل طول عمره مدللها فى هواها، وفجأة هبت الريح فطيرت ذرات الوجه الذى كان قد تحلل رغم تماسكه الظاهرى، فإذا بملاحه تضيع فى لحظة مثلما تنطمس الخطوط المرسومة على صفحة الرمال مع ثورة العاصفة... والأمثلة كثيرة أكثر من أن تُحصى .

ونأتى إلى الجانب الفنى فى الموضوع، وهو يتمثل فى الألفاظ واختيارها، وفى التراكيب التى تنتظم فيها هذه الألفاظ، وفى العبارات التى تنتج عن هذه التراكيب، وفى الصور التى يشكلها الأديب، وفى الموسيقى التى يوفرها لعمله، وفى الشكل الذى يضيفه عليه، وفى الروح التى يبثه إياها. إن الأديب يمتاز بحساسية لغوية لا تتوفر لغيره: فمحصوله المعجمى أوسع، ومقدرته على التمييز بين الصيغ المختلفة للفظ الواحد وبين التراكيب بعضها وبعض أعظم، ومن ثمَّ كان من السهل عليه التقاط الكلمات التى تؤدى المعنى المطلوب وتشع بالإيحاءات المبتغاة، وكذلك بناء التراكيب وتشكيل الصور التى تكفل

له التعبير عما يريد، واستخراج ما فى اللغة من جرسٍ موسيقى يعضد
المعنى المقصود وينقل ما يحيط به داخل نفسه من شحنات وجدانية،
والاهتداء إلى أكثر الأشكال الفنية ملائمة لعمله.

لنأخذ على سبيل المثال كيف استخدم تأبطَ شراً الفعل المضارع
"أضرب" فى وسط الأفعال الماضية التى يحكى بها ما وقع له من عراك
مع الغول قائلاً:

وإنى قد لقيتُ الغول تَهْوَى بسُهْبٍ كالصحيفة صَحْصَحَانِ
فقلت لها: كلانا نَضُو أَيْنِ أخو سَفَرٍ، فخلَى لى مكانى
فشدت شلَّةً نحوى فأهْوَى لها كفى بمصقولِ يمانى
فأضربها بلا دهش فخرتُ صريعاً لليلين وللجيرانِ
إن هذا التحول من الماضى إلى المضارع لم يحدث فيما أتصور عبثاً، بل
أراد الشاعر أن يوحى لنا بأن المعركة إنما تدور رحاها الآن تحت
أبصارنا، وذلك بغية التركيز على ضربه للغول وإبرازه لنا^(٧).

وفى وصف امرئ القيس لصاحبه أسماء بأنها:

نَزِيفٌ إذا قامت لوجهٍ تمايلت تُراشَى الفؤاد الرُخصَ أن يتخترأ

يلفت انتباهنا استخدامهُ لكلمة "نزيف" (أى "منزوفة") التى يصف بها ببطء مشية الحبيبة والعناء الذى تقاسيه من جرّاء السمّنة، وما توحى به هذه الكلمة من أنها لم يعد لديها من الطاقة والجهد ما يمكنها من مجرد المشى حتى إنها لتحاول أن ترشو قلبها لعله أن يتماسك فلا يخذلها^(٧).

ولنقف كذلك أمام البيت التالى لعمر بن كلثوم الشاعر الجاهلى المشهور الذى يفتخر فيه بشرب الخمر ردّاً على محاولة الملك الحيرى عمرو بن هند إهانته بتجاهله له عند أمره بإدارة كؤوس الشراب على الحاضرين:

وكأسٍ قد شربتُ ببعليكُ وأخرى فى دمشقَ وقاصرنا

فقد ذكر الشاعر ثلاثاً فقط من المدن المشهورة آنذاك بتقديم الخمر للشاربين رغم أنه لا يقصد الاقتصار على هذه المدن وحدها، لكنها طبيعة الشعر. ولو كان كلامه نثراً لقال: "بعليك ودمشق وقاصرنا ... و...", وذكر غيرها من المدن. إلا أن الشعر لا يعرف عادةً هذا التّطويل، بل الشاعر الجيد هو الذى يدلّ بأخصر لفظ على أوسع المعانى وأحفلها بالتفاصيل، فالهم هو أن يدفع بخيال القارئ فى الاتجاه الذى يريده الدفعة الأولى تاركاً له مهمة القيام بالباقى. كذلك فظاهر الكلام فى البيت أن ابن كلثوم لم يشرب إلا كأساً واحدة فى بعلبك،

وكأساً أخرى فى دمشق وقاصرين معا؛ لكن من غير الممكن أن يكون هذا هو قصده، وإلا فمعنى ذلك أنه، بعد أن شرب رشقات من هذه الكأس الثانية فى دمشق، قد استبقاها حتى أكمل شربها فى قاصرين، وليس هذا فعل الشاربين، بل المقصود: "وأخرى فى دمشق، وثالثة فى قاصرين... إلخ"، ولكنها مرة أخرى طبيعة الشعر. ثم إن الشاعر لا يقصد أبداً أنه شرب كأساً واحدة فحسب فى كل مدينة، بل الكأس هنا تعنى كؤوساً كثراً^(٨).

ولنأخذ أيضاً قول عمر بن أبى ربيعة عن الفتيات اللاتى دبّرن من وراء ظهره ميعادا لمقابلته:

فلما توافقنا وسلّمتُ أشرقتُ وجوه زهاها الحسن أن تتقنعا

فهو من بليغ الكلام وفاتنه، فهذه الوجوه (الوجوه لا الفتيات، لاحظ) قد بلغ إحساسها بحسنها وجمالها الحد الذى أبت معه أن تتنقب. فانظر كيف تشعر الوجوه بحسنها وتزهى به وتأبى أن تغطى، وكأنها بشرٌ تدرك وتشعر وتريد^(٩)!

وفى بيت المتنبي الذى يقول فيه من ملحةٍ له فى سيف الدولة:

ودون سُمَيْسَاطِ المطاميرُ والمَلَأَ وأوديةٌ مجهولةٌ وهُجُولُ

واصفا المسافات الشاسعة التى كان على جيش سيف الدولة أن
يقطعها فى غزوه لبلاد الروم، نلاحظ مدى التوفيق العجيب فى اختيار
ألفاظ البيت كلها تقريبا ذات مدّات: "سميساط، المطامير، الملا، مجهولة،
هجوم" بما يعبر عن خلال الجرس الموسيقى نفسه عن طول تلك
المسافات. وعلى الشاكلة نفسها يوحى الجرسُ الموسيقى، فى قوله من
نفس القصيدة عن القائد الحمدانى: "رَمَى الدَّرَبَ بِالْجُرْدِ الْجِيَادِ إِلَى
الْعِدَا"، وقوله عن تلك الجياد الجُرْد: "وَكُرَّتْ فَمَرَّتْ فى دماء مَلْطِيَّةٍ"،
بوقع حوافر الجياد على الأرض وسرعة تتابعها: فتكرّر الرء والبدال
والجيم فى الشطر الأول يكاد أن يجسّم هذا الوقع الذى نعبر عنه فى
العامية المصرية بقولنا: "دِرَجِنْ دِرَجِنْ دِرَجِنْ"، كما أن تتابع الرء مع
تضعيفها فى كلمتين متتاليتين تليها تاء ساكنة فى الشطر الثانى
يُشْعِرنا، بمنتهى القوة، بتتابع ذلك الوقع.

ويقول العقاد فى قصيدته "سَلَع الدكاكين فى يوم البطالة" على
لسان تلك السلع المحبوسة فى الدكاكين المغلقة فى ذلك اليوم والتى
يرمز بها إلى البشر ورغبتهم فى المجيء إلى الدنيا وإيثارهم الجارف
للحرية والانطلاق، رغم ما يصاحبهما من شقاء وهلاك، على العدم
وسكونه وخلوه من هموم الحياة وما تنتهى به فى آخر المطاف من
موت:

فى الرفوفُ تحت أطبق السقوفُ

الملى طال بنا بىــــــــــــــــــــن قعود ووقوفُ

أطلقونا أرسلونا

بين أشتاتٍ من الشارين نسعى ونطوفُ

فانظر كيف جاء طول الجملة فى البيت الثانى متوائما مع الشكوى من طول الحبس على الرفوف، على حين أن البيت الثالث يتكون من جملتين جِدَّ قصيرتين كل منهما تشبه طلقة الرصاص إجماءً بشلة الضيق الذى لم يعد باستطاعة السلع تحمّله أطول من ذلك. ثم تأملُ أيضا كلمتى "نسعى ونطوف" اللتين تذكراننا بشعائر الحج وتخلعان من ثم، على الانطلاق المنشود، معنى القداسة التى لتلك الشعائر بما يوحى بتمسك السلع بقيمة الحرية بكل ما لديها من إيمان وحماسة جارفة^(١٠).

وفى رحلة ابن جُبَيْر نجد وصفا لعروس صليبية فى موكب زفافها، وقد لبست أبهى زينتها وأخذت تتهاذى بين رجلين يمسانها من يمين وشمال سحابة أذيل الحرير المذهب، وعلى رأسها عصابة من ذهب، وعلى لَبَّتْها شبكة من ذهب أيضا، "وهى رافلة فى حليها وحلّليها تمشى فِتْراً فى فِتْرِ مشى الحمامة أو سِير الغمامة"^(١١). ففى براعة فى قوله: "فترا فى فتر" دلالة على تماذيها فى البطء والدلال! وليوسف

إدريس عبارة لا أذكر أنى قرأتها عند كاتب قبله يقول فيها عن امرأةٍ
لَحِيمةٍ إنها كانت "تجلس واضعةً فخذًا على فخذ" بدلا من "واضعة
ساقا على سلق"، وذلك للإيحاء بما فيها "من شحم وبدائية" كما
تقول د. نعمات أحمد فؤاد^(١٢).

وهناك البناء الفنى للعمل الأدبى، قصةٌ كان ذلك العمل أو
مقالا أو قصيدة أو غير ذلك: ففى الرواية مثلا تطالب قواعد النقد
الحالية الكاتب أن يتجنب كل ما لا صلة له بتطوير الحوادث إلى غايتها
النهائية، وأن ترتبط هذه الحوادث بعضها ببعض، وألا يسمح لأى
شخصية بالدخول فيها ما لم يكن لها دور تؤديه، وأن يكون سلوك كل
شخصية متناسبا مع مستواها الفكرى والاجتماعى... إلخ. ثم يستوى أن
تبتدئ الرواية من أبكر نقطة فيها أو من نهايتها أو من وسطها، أو أن
تُروى بضمير الغائب أو بضمير المتكلم. المهم ألا يكون هناك تفاوت
فى التوقيت أو إحالة فى الأحداث والتصرفات. ومن ثمَّ يرانى القارئ
قد أخذتُ على طه حسين أنه ابتدأ روايته "دعاء الكروان" (المروية
بقلم بطلتها أمينة) قبل النهاية بقليل، مع رواية الجزء المتبقى من
أحداث الرواية على طريقة معلقى المباريات الرياضية، أى روايتها أثناء
وقوعها، وهو ما لا يمكن أن يكون، إذ ثمة فرق بين رواية ما أشاهده مما
يحدث لغيرى وبين روايتى كتابة لما يقع لى أنا، فليس هناك وجود لذلك

الشخص الذى يعلق على كل ما يفعله ويقولهُ أولاً بأول، وفى ذات الوقت الذى يفعله فيه، فضلا عن أن يكون هذا التعليق كتابة لا شفاهاً. كما أخذت عليه أنه لم يكن مقنعا البتة فى تصوير شخصية أمينة، التى كانت خادمة أمية فقيرة من أعماق الصعيد فارةً من أهلها بعد أن قتل خالها أختها لتفريطها فى شرفها، ثم استطاعت رغم ذلك كله، ورغم افتقارها إلى الذكاء والطموح وفراغ البال والوقت اللازم، أن تتعلم القراءة والكتابة من تلقاء نفسها، بل وأن تتعلم الفرنسية أيضاً من مجرد الاستماع إلى المدرس الخصوصى وهو يعلم بنت الأسرة التى تشتغل بخدمتها، وأن تصبح مدمنة للكتب إلى درجة الحرص على الانفراد بنفسها فى إحدى الغرف لمطالعتها دون أن يقطع عليها أحدٌ لئلا المطالعة^(١٣).

وقد تحدث جان برتلمى عن لئلا التذوق الجمالى، تلك اللئلا التى "تنتزعنا فى هدوء وبقسوة فى آن واحد من ملابسات الحياة اليومية وتذهب بنا إلى حياة أفضل"، قائلاً إنها حين تسلبنا من هذا العالم إنما "تكشف لنا عن عالم آخر، وتُعِدُّنا لهذا النوع من الوجود الذى يتصف بالثروة والكمال والنشوة والهدوء الذى نهدف إليه شعورياً أو لاشعورياً... ولهذا كان التأمل الجمالى علاجاً عظيماً لضجر الحياة"، وإن سارع فأكد أن هذه النشوة قصيرة العمر تنتهى بفراغنا من مطالعة

العمل الفنى الذى فى أيدينا^(١٤). وبالنسبة للقصة مثلا يرى إروين إدمان أنها تمكّننا من المشاركة بخيالنا دون أن ندفع شيئا من ثمن انتصارات شخصياتها أو خيبة آمالها. كما أنها تتحدث عن ألوان من الحب لم يسبق لنا معرفتها، وتساعدنا على أن نعيش حياتنا على نحو أكثر تركيزا، وترهف تفكيرنا فى الحياة والناس. فالقصاص (كما يقول) إنما يُضمّن أعماله القصصية فلسفته وآراءه فى الحياة من خلال ما يورده من أحداث أو يصوره من شخصيات أو يقيمه من بناء^(١٥).

وبعد، فهذا هو ما يقع عليه التذوق فى الأعمال الأدبية. وإذا كنا قد فرزنا عناصر الإبداع ما بين لغة وبناء ومضمون لقد كان ذلك لغرض الدراسة ليس إلا، أما فى واقع الأمر فإن التذوق يقع على العمل الأدبى كله كتلةً واحدة. ومن القراء من يتذوق ذلك العمل دون أن يُعنى نفسه بشيء منها، ومنهم من يكون متنبها لها أو على الأقل يمكنه أن يضع يده عليها رصدا وتحليلا، وإن ظلّ جانب من الذوق رغم ذلك يستعصى على التعليل، أو بعبارة إسحاق الموصلى: "تحيط به المعرفة، ولا تؤدّيه الصفة". كذلك من الممكن أن يفوت بعض القراء التنبيه إلى هذا العنصر أو ذاك من عناصر العمل الأدبى أو الشعور به بقوة على الأقل... إلخ. على أن هذه العناصر ليست

متساوية فى تأثيرها على جميع القراء، فلكل عمل ولكل قارئ ظروفه، بل لكل قراءة سياقها الخاص بها...وهكذا.

لكن الشئ الذى لا يمكن التسليم به هو الزعم بأن من الممكن اقتصار التذوق على الجانب الفنى من إبداعات الأدب، فضلا عن القول بأن هذا اللون من التذوق هو أفضل ألوانه حسبما يفهم من كلام محمد أحمد خلف الله عن تجارب علماء النفس فى هذا الموضوع^(١٧). إن العمل الأدبى هو، فى الحقيقة، كالورقة الواحدة، وما الشكل والمضمون إلا وجهها للذات لا يمكن انفصل أحدهما عن الآخر. وفى هذا يقول جيروم ستولتز إنه "لا بد للناقد، لكى يبين أن العمل جيد، من أن يوضح ما الذى يسهم فى قيمته من بين عناصره. وهو قد يتحدث فى هذا الصدد عن جماله أو وضوح بنائه الشكلى أو عن الانفعال الذى يثيره أو دقة الحقيقة التى يعبر عنها. ولا بد له أن يبحث فى عناصر العمل فرادى، وكذلك فى علاقتها بعضها ببعض"^(١٨). وفى ذات الاتجاه يمضى إروين إدمان، إذ يتميز الشعر عنده، بل الأدب كله، بما فيه من موسيقى لغوية وبكونه فى نفس الوقت قالباً اتصالياً محرّكاً للخيل. كما أن القصيدة، فى رأيه، هى حلم أو خيال تنلمج فيه الصور والتأملات والأفكار فى رحلة واحدة^(١٩). ذلك أن الشعر ليس موسيقى فحسب، بل كلمات ذات معان لها قصد منطقى

ومضمون نفسى وظلال إيحائية، وهذه الكلمات هى وسيلة الشاعر التى يعبر من خلالها عما استثار فكره وحرك وجدانه^(١٩). بل إنه ليهاجم من يزعمون وجود خصومة بين الفلسفة ذاتها والشعر، مؤكداً أن الحيوية والحرارة تدبان فى الأفكار إذا ما نُظِمَتْ شعراً^(٢٠).

ومن هنا فنحن لا نستطيع موافقة د. محمود البسيونى فى قصره عملية التذوق على الجانب الجمالى من العمل الفنى وحده، إذ الذوق عنده هو "الاستجابة الوجدانية لمؤثرات الجمال الخارجية، هو اهتزاز الشعور فى المواقف التى تكون فيها العلاقة الجمالية على مستوى رفيع فيتحرك لها وجدان الإنسان بالمتعة والارتياح"^(٢١). كذلك فههدف النقد الأدبى، فى رأيه، "أن يكون مدخلا للتذوق والاستجابة للقيم الجمالية المتوفرة فى العمل"^(٢٢). إن العمل الأدبى^(٢٣)، فى الواقع، هو شىء أوسع من مجرد التشكيل اللغوى أو البناء الفنى، إذ يتضمن إلى جانب ذلك أفكارا ومشاعر وخيالات ومواقف، لكن على نحو غير مباشر. وقد بين الأستاذ أحمد الشايب فى كتابه "أصول النقد الأدبى" أن مقاييس ذلك النقد لا تنحصر فى الجانب الشكلى وحده، بل تشمل العاطفة والخيال والفكرة والصورة الأدبية. وهذه هى عناصر الأدب كما يقول بحق^(٢٤).

الهوامش

- (١) جيروم ستولنتز/ النقد الفنى/ ترجمة د فؤاد زكريا/ ط٢/ الهيئة المصرية العلمية للكتاب/ ١٩٨١م/ ٥٧٠.
- (٢) ولكنها معاشرة من بعيد، ولعل هذا هو سر حلاوتها وإمتاعها، إذ لا يصيبنا من ذلك السيكلوب وأمثاله أى ضرر.
- (٣) لست بحاجة إلى القول بأننى إنما أتحدث هنا عن الأدباء الممتازين، أما أصحاب المواهب الضئيلة الضحلة فهم بطبيعة الحال لا يستطيعون أن يصلوا إلى هذا الأوج، ومن ثم لا يحظون برضانا، بل يثيرون نفورنا ويؤوؤون بانتقاداتنا.
- (٤) والطريف أن دعبد المنعم تليمة، فى إحدى محاضراته أوأناذاك قد تعرض بالنقد لتلك القصيدة، فكان اهتمامه كله منصباً على مضمونها السياسى وعلى موقف نزار الذى تحول فجأة من موضوعات المرأة والجنس إلى ميدان السياسة، ولم يتطرق إلى الجانب التشكيلى فى القصيدة بلأى حل، مما يؤكد أن ما يقوله عن أن مهمة الشعر "تشكيل" لا "توصيل" (على ما سوف نرى) هو مجرد كلام نظرى.
- (٥) البلد/ ٤.
- (٦) انظر كتابى "فى الشعر الجاهلى - تحليل وتذوق" / مكتبة زهراء الشرق / ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م/ ١٣.
- (٧) المرجع السابق/ ٣١.
- (٨) السابق/ ٦٩ - ٧٠.

(٩) عن كتابي " في الشعر الإسلامي والأموي - تحليل وتذوق " / مكتبة
زهراء الشرق/ ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م/ ١٤٣.

(١٠) انظر تحليل هذه الرائعة العقادية في كتابي "في الشعر العربي الحديث -
تحليل وتذوق " / مكتبة زهراء الشرق/ ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م/ ١٠١ وما بعدها.

(١١) يجد القارئ الوصف الكامل للعرس والعروس في " رحلة ابن جبير " / دار
صادر ودار بيروت/ ١٣٨٤هـ - ١٩٩٧م/ ٣٧٨-٣٧٩.

(١٢) د نعمات أحمد فؤاد/ عرض رواية " العيب " ليوسف إدريس/ المجلة/ نوفمبر
١٩٦٢م/ ١١٥.

(١٣) يحسن بالقارئ الرجوع إلى الفصل الثاني من كتابي "فصول من النقد
القصصي"، الذي خصصته لنقد رواية طه حسين (مكتبة الشباب الحر
ومطبعتها/ ١٩٨٦م).

(١٤) جان برتلمي/ بحث في علم الجمال/ ترجمة د أنور عبد العزيز، ومراجعة
دنظمي لوقا/ دار نهضة مصر/ ٣٨٣ - ٣٨.

(١٥) انظر إروين إيمان/ الفنون والإنسان - مقلعة موجزة لعلم الجمال/ ترجمة
مصطفى حبيب/ مكتبة مصر/ ٨٥.

(١٦) انظر كتابه "من الوجهة النفسية في دراسة الأدب وتذوقه" / ط٢/ معهد
البحوث والدراسات العربية/ ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م/ ٥٥-٦٩.

(١٧) انظر إروين إيمان/ الفنون والإنسان - مقلعة موجزة لعلم الجمال/ ترجمة
مصطفى حبيب/ ٥٧-٥٨.

(١٨) المرجع السابق/ ٦٤-٦٥.

(١٩) السابق/ ٦٨-٦٩.

(٢٠) السابق/ ٨٠ - ٨١

(٢١) د. محمود البسيونى/ تربية الذوق الجمالى/ دار المعارف/ ١٩٨٦م/ ٤٩.

(٢٢) المرجع السابق/ ٦٨.

(٢٣) وهو ما يهمنى فى هذه الدراسة .

(٢٤) انظر أحمد الشايب/ أصول النقد الأدبى/ ط٨/ مكتبة النهضة المصرية/ ١٩٧٣م/

٣٢ وما بعدها، و٧٦ وما بعدها.

الأدب وعلاقته بالدين والأخلاق

لا يتعلق الذوق الأدبي إذن بالشكل الفني فحسب، بل به وبالمضمون معا، إذ هما مرتبطان بل ملتحمان بحيث لا يمكن الفصل بينهما، اللهم إلا على المستوى النظرى فقط، أما فى الواقع فالفصل غير ممكن. والذين يظنون أن الذوق الأدبى لا علاقة له إلا بالجانب الفنى فى القصيدة أو المقل أو المسرحية...هم ناس يهيمون فى الفراغ أو يجرون وراء الأوهام، إذ أين يمكن أن نجد الشكل الفنى منفصلا عن مضمونه؟ إننا لو عملنا على مسطرة هؤلاء النقاد وحاولنا التوصل إلى شكل قصيدة من القصائد، فأين يا ترى نجد الوزن دون الكلمات التى وُزِنَتْ عليه؟ وأين نجد البناء بعيدا عما احتوته من أغراض أو أفكار أو أحداث أو مشاعر أو ما إلى ذلك؟ وأين نجد حرف السين مثلا الذى يكثر فى البيت الفلانى للإيحاء بجو الهمس والإسرار إلا إذا أوردنا الألفاظ التى يظهر فيها هذا الحرف؟ الواقع أن هناك من البشر من رزقوا القدرة على الجدل فى البدهيات وإثبات المستحيلات دون أن يطرف لهم جفن!

والعجيب أن أمثال هؤلاء النقاد كثيرا ما تجرهم تحليلاتهم التي يحاولون أن يثبتوا بها دعاواهم إلى عتبات الحقيقة الساطعة سطوع الشمس في رابعة النهار، فيظن القارئ الطيب أنهم بسبيلهم إلى الإفاقة من غاشيتهم والتسليم بلحق الذي كانوا من قبل يكابرون فيه، لكنه لدهشته الشديدة يفلجأ بهم وقد استداروا على أعقابهم يَعْدُونَ بأقصى ما يستطيعون من قوة عائدين من حيث أتوا، أو يراهم وقد أغلقوا عيونهم كيلا يَرَوْا ما هو مائل أمامهم، ثم زادوا فعصبوا تلك العيون بأغطية تحول تماما بينها وبين الشعور بأن هناك بالخارج ضوء!

وللأسف فإن بين هؤلاء السابحين وراء الوهم في الفراغ كتابا كبارا كالدكتور زكي نجيب محمود خذ مثلا ما يقوله من أن "مادة الشعر الكلمات، والكلمات في نشأتها الأولى رموز تواضع عليها أبناء الجماعة الواحدة لترمز إلى شيء سواها حتى ليستطيع المتكلم أن يُنيب كلمة عن مسماه، فإذا أراد أن يحدث سامعه عن "شجرة" لم تكن به ضرورة أن يذهب معا إلى حيث يريان شجرة ماثلة أمام بصريهما، بل تكفيه الكلمة بديلا عن مسماه... ومن ثم كانت اللغة في نشأتها الأولى أداة اجتماعية بالضرورة، فما خُلِقَتْ إلا لأن أكثر من شخص واحد قد اجتمعوا على أهداف مشتركة: فمنهم المتكلم، ومنهم السامع. ولو نشأ إنسان واحد بمفرده في جزيرة معزولة ما تكلم. لكن هذه الأداة

اللغوية سرعان ما تحولت عن طبيعتها تلك الأولى إلى طبيعة ثانية فأصبحت لها طبيعتان، ولمن يستخدمها من الناس حق اختيار إحدى الطبيعتين وفق الغاية التي يريد تحقيقها. فأما هذه الطبيعة الثانية فهي أن نقف عند حد الأداة اللغوية لا ننفذ منها إلى شيء وراءها، فليست هي في هذه الحالة مستخدمة لتتوب عن أشياء أخرى، بل هي عندئذ تُطلَب لذاتها. أرايت طفلاً يهَمُّ بفتح باب مغلق، فيدير مقبضه فتعجبه حركة المقبض في يده، فيتحول عن غايته الأولى إلى غاية ثانية لا يكون فيها المقبض وسيلة إلى ما عداه، بل يُطلَب لذاته وللنشوة المتولدة عنه؟ فهكذا اللغة: إما استخدمتها لما خُلِقَتْ له أول الأمر، وهو أن تشير إلى أشياء، وإما استخدمتها غايةً في حد ذاتها يمتع سماعها بغض النظر عن دلالتها الخارجية، والشعر هو هذه الحالة الثانية. فلئن كانت مادة الشعر كلمات، إلا أنها كلمات نُسِقتْ على نحو يمتع السمع لما فيها من صفات ليس بينها صفة كونها مطابقة للأشياء والحوادث كما هي واقعة فعلا في دنيانا التي نعيش فيها. فإذا كان بين الشعر من جهة وأشياء الواقع من جهة أخرى تطابق فهو تطابق غير مباشر، وليس هو كالتطابق الذي يكون بين اللغة والأشياء في أحاديث التفاهم التي نألفها في حياتنا اليومية الجارية^(١).

وهذا النص للأسف مملوء بالمغالطات: فهو يقول مثلاً إن اللغة إنما خُلِقَتْ للتفاهم بين الناس بحيث لو نشأ إنسان بمفرده فى جزيرة منعزلة ما تكلم، ثم يعود رغم ذلك فيؤكد أن الشعر، وإن كانت مادته اللغة والكلمات، لا يُقصد به توصيل شىء ما، بل مجرد التلذذ بالكلمات ذاتها، وهى الوظيفة التى تحولت إليها اللغة فحادت بها عن مهمتها التى كانت لها فى البداية. وكان ينبغى أن يبين لنا متى حدث هذا التحول، وكيف. كى يكون كلامه مقنعاً، لكنه لم يفعل، ولا أظنه هو أو غيره يستطيع شيئاً من هذا، إذ الكلام هنا عن ماضى البشرية السحيق الذى انطوى فى غمار الزمن، وليس لعودته من سبيل، اللهم إلا إذا استطاع التقدم العلمى يوماً أن يستعيد لنا ما مضى فى غياهب التاريخ. وإذن فعلياً أن ننتظر، وإن كنت أخشى أن يطول الانتظار، وربما إلى الأبد! إن هذا الكلام لا معنى له إلا أن اللغة العادية التى ليست بشعر ولا أدب تخلو مما يمتع ويسر الأذن والعقل والخيال، فهل هذا صحيح؟ إن كثيراً من كلامنا العادى مملوء بالصور الفنية والتنغيمات الموسيقية. حتى النساء فى الأحياء الشعبية يستخدمن فى مشاجراتهن عبارات ممتعة فى تصويرها وتنغيمها وتركيبها ومفرداتها، وفى ذات الوقت تعبر عما تكنه الواحلة منهن لغريمتها من حقد أو احتقار أو ما تنوى أن تفعله بها من ضرب أو طرد أو جرُّ إلى فسم

الشرطة... إلخ. فكيف يقال إن اللغة كانت لها فى البداية وظيفة واحدة فقط هى توصيل الأفكار والمشاعر وما إلى ذلك، ثم طرأت لها وظيفة أخرى لا تلتقى بالأولى ولا علاقة لها بها سوى مجرد التلذذ بالكلمات والانتشاء بها؟

إن هذه الوظيفة الثانية المدّعة لا يمكن أن تتحقق إلا إذا كان هـِجِيرَى الشاعر الانقطاع إلى الألفاظ والعكوف عليها يعث بها كما يملو لهواه دوغما التفات إلى القواعد التى تُحَكِّم صياغتها فى ذاتها وفى تركيبها بعضها مع بعض بغية الحصول على عبارات وصور. وكل ما سوف نحصل عليه فى هذه الحالة هو مجرد تتابع أصوات لا معنى لها، أصوات قد يكون فيها جرس موسيقى، لكنها لا تدل على شىء البتة. فهل هناك شاعر أو أديب يفعل هذا، اللهم إلا أن يكون ملتاثا أو عابثا أو مستهترا؟ لكن أحدا لا يأخذ العابث أو الملتاث على محمل الجد، فضلا عن أن يقول عنه إنه شاعر أو أديب! ثم إذا كان الأمر كذلك فمعناه أن ما يقوله الأستاذ الدكتور من أن الإنسان إذا نشأ وحده فى جزيرة منعزلة لم يُقَدَّر له أن يتكلم هو قول باطل، إذ ما دامت اللغة تتحول إلى غاية فى ذاتها يتلذذ الإنسان باللعب بها وبالنشوة المتولدة عن هذا اللعب، فليس شرطاً أن يكون هناك طرف آخر يسمع، بل

يكفى وجود مستعمل اللغة فحسب. أرايت أيها القارئ إلى هذا
التناقض العارى؟

ولقد أغنانا د زكى نجيب عن أن يتصلنى لنا من يدعى أنه لم
يقصد إلى هذا، إذ ضرب لنا هو نفسه مثل الصبى ومقبض الباب. فمن
الواضح أن الصبى هنا يلعب ويعبث، ولا أحد يسميه "فنانا" بلأى
معنى من معانى الفن. ولسوف يسارع أبوه أو أمه بنهيه عما يفعل
وصرفه إلى شىء يفيد أو على الأقل يجنبهما ما يُحدثه من ضجة أو ما
يمكن أن يؤدى إليه هذا العبث من تلف المقبض أو الباب! ومقطع
الصواب فى هذا، إذا أردنا أن نُبقيَ على المثل الذى ضربه الدكتور أو
نُبقيَ على الأقل قرييين منه، أن نقول إن هناك طريقتين للاستئذان على
من بداخل الغرفة: فلما أن ننقر الباب النقر الذى ينقره الناس عادة إلى
أن نسمع الإذن لنا بالدخول فندخل، وإما أن ننقره نقرًا منغمًا فنؤدى
بذلك وظيفتين: إمتاع من بالداخل، واستمتاعنا نحن الناقرين. وكذلك
الأدب والشعر فى واقع الأمر وحقيقته. إنه يهدف إلى توصيل شىء ما
لقارئه أو مستمعه، لكن بطريقة فنية ممتعة. أما أن يقل إنه بطبيعته لا
يعنى شيئاً فذلك ضرب من السفسطة العجيبة!

ولقد شعر كاتبنا أن قدمه ستنزلق إلى الاعتراف بالواقع الذى يفقأ عين المكابرين، بل لقد أوشك أن يتراجع. بيد أنه، مثل أى معاند ينكر سطوع الشمس فى ضحى الصيف، قد سارع فأغمض عينيه ووضع يديه عليهما ظنا منه أنه ما دام لا يرى فى هذه الحالة ضوء الشمس فإنها لن تكون من ثمّ مضيئة! لقد أنكر إنكارا تاما فى البداية وجود أية دلالة للكلمات فى القصيدة على أى شىء وراءها، لكنه عندما كرر هذه الفكرة بعد قليل نافيا وجود أى تطابق بين الكلمات وبين الأشياء والحوادث ضيق الكلام بعض التضييق قائلا إنها "كلمات نُسَقَّتْ على نحو يمتع السمع لما فيه من صفات ليس بينها صفة كونها مطابقة للأشياء والحوادث كما هى واقعة فى دنيانا التى نعيش فيها". بل إن رجله قد انجرت خطوة أخرى نحو الحق الذى يأبى الاعتراف به، إذ أضاف عقيب هذا أنه "إذا كان بين الشعر من جهة وأشياء الواقع من جهة أخرى تطابق، فهو تطابق غير مباشر، وليس هو كالتطابق الذى يكون بين اللغة والأشياء فى أحاديث التفاهم التى نألفها فى حياتنا اليومية"^(٢). وأحسب أن التراجع فى كلامه واضح غاية الوضوح، ومع ذلك فهو يصر على أن الشعر لا يُقصد به توصيل أى شىء إلى السامع أو القارئ. وبالنسبة فهناك خطأ آخر كبير وقع فيه ناقدنا، ألا وهو قصره متعة الشعر على الأذن والسمع كما هو واضح

من السطور الماضية، مع أن الشعر ليس أنغاما فقط، بل هو أنغام وصور
وتعبيرات وأفكار ومشاعر وبناء فنى، وفى كل شىء من هذا من المتعة
ما فيه.

إلا أن تراجع الأستاذ الدكتور لم يقف عند هذا الحد، إذ ذكر
بصريح العبارة أنه ليست هناك أية مشاحة فى أن الشعر المسرحى،
وكذلك شعر المديح والهجاء والاستنهاض، إنما قيل لتوصيل معنى إلى
جمهور المشاهدين والمستمعين. لكنه، رغم ذلك، يأبى إلا الاستمرار على
مكابرتة قائلا إن هناك لونا آخر من الشعر ينجى فيه الشاعر نفسه،
وإن هذا هو الشعر الذى يقصده، رغم اعترافه أن معظم شعرنا العربى
قديمه وحديثه قد قيل فى المدح والهجاء والاستنهاض وما إلى ذلك. بل
إنه ليُخرج من الشعر الذى يعنيه شعر الغزل بشبهة أن الشاعر لا
ينجى فيه نفسه بل حبيبته، فهو يتجه بالخطاب إليها ولو نظريا على
الأقل، ولا يُعقل أنه يخاطب فيه الهواء^(٣). وبالمثل نقول نحن: وحتى عندما
ينظم الشاعر قصيدة ينجى فيها ذاته فإنه إنما يخاطب الآخرين عارضا
عليهم أفراح نفسه وأشجانها، وآمالها وآلامها، وطماحها وبأسها... إلخ،
خضوعا منه لطبيعته البشرية التى لا يستطيع التنكر لها فى هُفُوها
للتواصل مع الآخرين بحثا عن التعاطف والسلوى من جهة، وتطلعا إلى
تقديرهم لإبحازه الأدبى من جهة أخرى، وإلا فلماذا تحفى أقدام الأدباء

والشعراء لينشروا ما يكتبون ولا يكتفون بالإبداع فى ذاته فيحبسوه فى
الأدراج ويرنجوا أنفسهم من تعب النشر وما يُتفق فيه من مل، وما قد
يُبتذل أيضا من كرامة؟ وعلى أية حل فإن الشعر، حتى فى هذه الحالة،
يعنى بكل يقين شيئا بل أشياء، وليس مجرد أصوات تُلذها الأذن كما
يزعم الأستاذ الدكتور!

ويستمر انزلاق قدم كاتبنا فيعترف أن الشاعر الذى ينظم شعر
المنجاة الذاتية هو أيضا يفكر فى الآخرين وفى توصيل شعره إليهم.
لكنه يظل على مكابرتة قائلا إن هذا إنما يتم فيما بعد، إذ هو لا يفكر
فى شىء من هذا أثناء النظم، أما بعد الفراغ من القصيدة فالأمر
يختلف؛ إذ "يرد الناس الآخرون إلى خاطره فينشر فيهم قصيدته ليقرأها
من هو فى مثل حالته فينفس بها عن كربه، ولينقدها ناقد فيعلم
الشاعر من خلال نقله كيف جاءت نفثته"^(٤). إذن فالشاعر حين ينظم
شعره، ومثله الأديب عموما فى سائر إبداعات الأدب، إنما يريد توصيل
شىء للآخرين. وليس يهمنا أهو يعى ذلك منذ بداية إقباله على إبداع
القصيدة أم يطرأ له هذا فيما بعد، فهذه مسألة ثانوية لا تقدم ولا تؤخر.
ولقد كررها كاتبنا بمنتهى الوضوح فى قوله إن "الشعر، كائنة ما كانت
صورته، يجاوز حدود الشاعر إلى سواه". الله أكبر! فقيم إذن كل هذا
الجدال والعناد ومحاولة إنكار البدهيات؟ لكن صبرا أيها القارئ،

فالدكتور لا يزال قادراً بل مصرّاً على الجدال والعناد إلى آخر لحظة، فـ"الشعر، إذ ينقل شيئاً من قارئه إلى سامعه، فهو لا ينقل خبراً معيناً عن شيء أو عن فرد معين، بل ينقل حالة من الحالات الخالدة التي ما تنفك تتكرر كأنها قانون سرمدى فى الكون وفى الناس من الأزل إلى الأبد"^(٥). يقصد أن الشاعر إذا تحدث مثلاً عما يحس به من سأم فهو لا يتحدث حينئذ عن سأمه هو فلان الفلانى، بل عن السأم البشرى الذى يحسه الناس جميعاً وسيظلون يحسونه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. ثم يعقّب قائلاً إنها "حقيقة خالدة ندركها عن طريق موقف جزئى"، ليختم حديثه بقوله: "فَلْيَتَغَنَّ الشاعر لنفسه وألغيره، فهو فى كلتا الحالتين يُنْشِد للناس أناشيد الحقائق الخالدة؟"^(٦).

هكذا ينقض الكاتب كل ما قل، لكن دن أن يقر بأنه قد تراجع عن رأيه، فهو حتى آخر لحظة لا يكف عن افتعال الاستدراكات والاشتراطات واختراع القيود والحدود التى لا وجود لها إلا على لسانه فقط، إذ من الواضح أنه غير مقتنع بما يقول، أو إذا أحسنّا به الظن قد بدأ مقاله بفكرة حسبها صحيحة، لكنه كلما مضى معها خطوة بدا له شيء من عوارها حتى تبخرت تماماً فى النهاية، إلا أنه عَزَّ عليه أن يعترف بأنها فكرة متهافئة، بل ظل يدافع عنها فى سفسطة عجيبة أستغرب أن يكون صاحبها هو الدكتور زكى نجيب نفسه! ومن الطريف

أن ينكر مع ذلك أن الشاعر، حين يتحدث فى شعره عن سأمه أو حيرته أو قلقه مثلا، إنما يخبرنا عن شىء، بل ينقل لنا حالة من الحالات النفسية... إلى آخر ما قل . لكن ماذا بالله نسمى صنيع الشاعر هذا؟ إنه، والله العظيم ثلاثا، إخبار لنا عن هذه الحالة، سواء قلنا إنها حالته هو الخاصة أو قلنا إنها حالة البشر بوجه عام. إن الشاعر هنا إنما يريد أن يوصل لنا ما يقوله، وليست اللغة فى يديه مجرد كلمات لا يشير بها إلى شىء ولا يبغي من ورائها سوى إمتاع أذنه بجرسها الموسيقى كما يدعى كاتبنا.

ليس هذا فحسب، فالدكتور زكى فى كل نقله التطبيقي ينسى ما قاله من أن اللغة فى يد الشعراء تكفّ عن أن تكون أداة تهبهم النشوة من خلال ما تُحدثه من جرسٍ موسيقىٍّ تَلَلَه أذانهم، ينسى هذا كله ويُقِيل على القصيدة التى ينقدها إقبال من يؤمن أنها إنما نُظِمَتْ لتوصل لنا شيئا، بل هو يقول ذلك بنفسه ولا يتركه لنا نستشفه استشفافا. إن له مثلا مقالا عنوانه "فلسفة العقاد من شعره"^(٧)، ولا أظن إلا أن العنوان واضح تمام الوضوح فى أن العقاد قد نظم شعره ليوصل إلينا آراءه ومواقفه من الكون والحياة والناس. فهو إذن يقول شيئا، وليس الأمر مجرد كلمات يقوم بتقليبها وتركيبها على نحو تَلَلَه أذنه. كما أن لكاتبنا مقالا آخر عن "شكسبير فى عصره وفى كل

عصر" يؤكد فيه أن رسالة ذلك الشاعر "هى تحليل هذا التعارض العجيب الذى كأنه لازمة من لوازم النفس البشرية بين دواعى النجاح العملى من جهة ومقتضيات الأخلاق من جهة أخرى"^(٨). وكذلك له مقل ثالث عن شعر صلاح عبد الصبور فى ديوانه "الناس فى بلادى" عنوانه "ما هكذا الناس فى بلادى"^(٩) يؤكد فيه أن ما يقوله الشاعر فى ذلك الديوان عن مواطنيه غير صحيح وأن الصورة التى رسمها لهم هى صورة زائفة. فما معنى هذا يا ترى؟ معناه، بالخط العريض، أن الشاعر إنما ينظم شعره ليقول لنا شيئاً ويوصل إلينا معنى وشعوراً وموقفاً وصورة لشيء وراءه، وليس مجرد كلمات يعكف عليها لا ييغى من ورائها سوى التلذذ بما تُحدثه فى أذنه من رنين. وفى مقل رابع عن ديوان لأحمد عبد المعطى حجازى يكتب ناقدنا عن القصيدة التى عُثِرَ بها الديوان قائلاً: "فى القصيدة صوت واحد مسموع هو صوت الشاعر نفسه يصف ويروى ويوجه الخطاب إلى غائبة لا تحجب"^(١٠). وفى مقل خامس نراه يشكك فى أن يبقى لشعر أدونيس قوته وتأثيره بعد أن تمر عليه القرون ولا يجد الناس حولهم ما يضىء لهم ظلمات غموضه وإلغازه"^(١١)، ومعنى هذا إقراره ضمناً بأن وظيفة الشعر، أو من وظيفته على الأقل، توصيل شيء من الشاعر للناس، وإلا فما الذى يضير فى ألا يبقى لقصائد أدونيس أثرها وقوتها بعد قرون أو عقود ما دام الشعر

عنده لا يخرج عن كونه كلمات لا تشير إلى شيء وراءها، وليس لها من فائدة سوى أن يعكف الشاعر على تشكيلها بما يمتع أذنه؟

وقد شرح الأستاذ الدكتور فى مقال له عنوانه "تحليل الذوق الفنى" المذهب الذى يجرى عليه فى نقد الأدب، وهو مذهب "مؤداه أن ينصبّ تحليل الناقد الأدبى على العمل الفنى نفسه لا لتنفيذ خلاله إلى نفس الفنان ولا إلى العالم الخارجى بماضيه وحاضره، بل لنقف عنده هو ذاته فنرى كيف تأتلف عناصره مما قد أتى إلى حسن وقعه على ذوق المتذوق. نعم نحصر أنفسنا فى العمل الفنى نفسه فلا نسمح لأى عامل خارجى أن يتدخل فى حكمنا كنفس الفنان ومشاعره أو حوادث التاريخ أو الأساطير الدينية^(١٢) وغير الدينية أو المبادئ الخلقية أو الأفكار الفلسفية أو المذاهب السياسية، فلا يجوز للناقد... أن يسأل عن لوحة مثلا قائلا: ما مغزاها؟ أو ما معناها؟ لأنه لا مغزى ولا معنى فى الفنون، إذ الفن "خلّق" لكائن جديد. هل نسأل عن جبل أو عن نهر أو عن شرق أو غرب قائلين: ما مغزى؟ وما معنى؟ أو هل ترانا ننظر إلى التكوين وحده معجبين أو نافرين؟... وهكذا ينبغي أن يكون موقفنا إزاء العمل الفنى لأنه خلّق وإنشاء، وليس كشفا عن أى شيء كان موجودا بالفعل ثم جاء الفن ليصوره. العمل الفنى... معياره هو الفن نفسه: فمعيار الشعر هو الشعر، ومعيار الموسيقى هو الموسيقى، ومعيار

التصوير هو التصوير...وهكذا. أعنى أن تقاليد كل نوع من أنواع الفنون وقواعده الخاصة به هى السند فى أحكامنا النقدية. ولا يجوز لناقد اللوحة التصويرية مثلا أن يقومها على أساس من موقعة حربية أو من أسطورة أو من كلمة فلسفية أو من مبدأ خلقى. كل هذه أشياء لها قيمتها فى مضمارها، لكنها ليست من فن التصوير ذاته. فمادة التصوير لون، أعنى أن مادته هى الضوء، كما أن مادة الموسيقى هى الصوت. ولا بد أن نحاسب الفنان على الطريقة التى وزع بها هذا اللون أو هذا الضوء على لوحته بغض النظر عن الشيء المرسوم، لأن هذا الشيء لا يزيد عن كونه تكة اتخذها الفنان اتفاقا ليرتكز عليها فى تكوين الكتل الضوئية على اللوحة" (١٣).

هذا هو مذهب الأستاذ الدكتور فى النقد عرضنه من خلال ما كتبه هو نفسه بقلمه وبيننا ما فيه من مغالطات وتناقضات وأخطاء، وأرئنا القارئ فوق هذا كيف أنه، فى نقله التطبيقى، لم يجر البتة على ما دعا إليه، بل كان يردد ما نقوله ونرى أنه الحق الذى لا مرية فيه، ألا وهو أن الشاعر، بل الأديب بوجه عام، حينما ينظم قصيدة أو يؤلف رواية مثلا إنما يريد أن يعبر عن شيء ما وأن يوصله إلينا. وهذا الشيء قد يكون فكرة أو شعورا أو صورة لشيء فى الطبيعة من حوله أو فى داخل نفسه أو خيالا تخيله...إلى آخر ما يمكن أن نقوله لنا القصيدة أو

الرواية أو المقل أو الخطبة. أما الزعم بأن الشاعر مثلاً إنما يقف عند الكلمات لا يعدوها إلى شيء وراءها، إذ كل غايته من شعره العكوف على الكلمات وما يمكن أن تنطوي عليه من أنغام موسيقية تلذها الأذن، فقد بان لنا خطؤه وخطله، وظهر مملوءاً بالثقوب الفاعرة. بل لقد رأينا الأستاذ الناقد نفسه وهو يحاول سدّ هذه الثغرات دون جدوى. ولست أدرى فى الواقع ما الذى يجدو بكاتب كبير، كالدكتور زكى نجيب إلى هذه المكابرة وتلك السفسطة فى الدفاع عن مذهب فى النقد متهافت كاللذهب الذى يدعو إليه ويُعلّى من شأنه ويزعم أنه هو وحده المذهب الصحيح!

والآن، وبعد أن فرغنا من مناقشة الأستاذ الدكتور وأظهرنا ما فى رأيه من ثغرات واسعة لا يمكن رتقها، لا نجد لزماً أن نقف بهذا التريث إزاء ما يقوله د. عبد المنعم تليمة، وبخاصة أنه لا يقول جديداً، بل يردد ما سمعناه لدى د. زكى نجيب محمود من أن مهمة الشاعر إنما هى مهمة "تشكيل" لا "توصيل"، فهو "لا يتوجه بمعنى مسبق يسعى إلى توصيله، كما أنه لا يتوجه إلى غرض يسعى إلى التعبير عنه، ولكن توجّهه إنما إلى أن يثير فى اللغة نشاطها الخالق حتى يكتمل له التشكيل الجمالى الذى يوازى به رمزياً واقعه النفسى والفكرى والروحى والاجتماعى"^(١١). وأرجو من القارئ أن يلاحظ هذه الموازنة التى يشير

إليها الكاتب، فهي تومئ إلى ما لا يريد أن يُقرّ به صراحة أولئك الذين يزعمون أن الشاعر ليس عنده شيء يريد توصيله للآخرين. إنهم يدورون ويلقون حول أنفسهم محاولين شغل القارئ بهذه الحركة الدائرية عن تهافت موقفهم وفهاة فكرتهم. ولو أنصفوا لأراحونا واستراحوا معنا وأقروا بلحق النى يعلو ولا يُعلَى عليه، لكنه العناد والمكابرة!

وسوف يقول الباحث بعد ذلك إن التشكيل اللغوى فى الشعر يرتبط بأدوار دلالية، وهذه الأدوار الدلالية تمثل الجانب الثانى فى السياق الشعرى، وكذلك سوف يتكلم عن معنى القصيدة وبنائها الفكرى^(١٥). ولهذا وذاك دلالاته التى لا تخفى. وفى موضع آخر نراه يقول إن الشاعر إنما "ينتج... شكلا معرفيا خاصا، هذا الشكل المعرفى هو نفسه ثمرة لتعرف خاص على الواقع. أى أن الشاعر يتعرف على واقعه تعرفا خاصا وينتج ضربا من المعرفة بهذا الواقع... إن ماهية هذا الضرب الخاص من المعرفة ماهيةً جماليةً، ومادته الطبيعة والمجتمع بمظاهرها وظواهرهما، ومجاله الحياة النفسية العاطفية الروحية، وأداته القوة المدركة والطاقات الذائقة"^(١٦). ويلاحظ القارئ هنا أيضا نفس الحيرة والتخبط اللذين شاهدناهما لدى د زكى نجيب محمود، ونفس المحاولة الفاشلة لإقناع القارئ بما ليس فيه مقنع، لكن دون أن يكون

هناك الأسلوب المحكم الأنيق أو الشرح الواضح والأمثلة المضيئة التى تتميز بها كتابات الأستاذ الدكتور!

العمل الأدبى إذن، شعرا كان أو نثرا، هو شكل ومضمون، والتذوق إنما ينصبّ عليهما جميعا. وهذا أشبه بطبق من الطعام وُضِعَ أمامى لأتذوقه وأقول رأى فيه، فلا أظن أن هناك من يمكن أن يجادل فى أن عملية التذوق لا تقتصر على الملمى بالطريقة التى أُعِدَّ بها، بل لا بد أن أمدّ يدي للطبق وأذكر اسم الله عليه وأغمس اللقمة وأكل، وعندئذ (وعندئذ فقط) أستطيع أن أقول إننى قد تذوقته، وأن أصدر حكمى عليه داعيا لمن طبخته أن يسلم الله يدها، أو مقطبا جبينى ومشىحا بوجهى عنه وعن من أعدته. ونفس الشئ يصدق على العمل الأدبى، إذ لا يمكن اقتصار التذوق فيه على الشكل الفنى، وإلا فالسؤال هو: أين ذلك الشكل الفنى منفصلا عن الموضوع؟ وسرعان ما يأتى الجواب باترا كالسيف أن الشكل الفنى بهذا الوضع لا وجود له. إنه رابع المستحيلات، بل هو فى الحقيقة أولها. كما أن موضوع العمل الأدبى ليس مجرد مادة تاحت للأديب فأظهر من خلالها الشكل الفنى الذى كان فى ذهنه طبقاً لما يريد مناد زكى نجيب أن نسلم به. إن ثمة تلاهما بين الشكل والمضمون لا يمكن انفصامه، وهذا التلاحم قد أرق الأديب وعذبه زمنا إلى أن خرج إلى نور الوجود فأحس عندئذ براحة

الخلاص من هذا العناء الثقيل المبرح، فكيف تسوّل لكاتبنا نفسه أن يتجاهل ذلك كله ويزعم أن الأمر برُمته فى التذوق الأدبى إنما مرّه إلى الشكل الفنى ليس غير؟

ولقد يسأل سائل: ولماذا هذا الخلاف كله؟ وما الذى سىرتب على أخذنا بهذا الرأى أو ذاك؟ الواقع أن لكل من الرأين نتائجهما التى لا تخطر على بال المتعجلين: ذلك أننا إذا قلنا إن العمل الأدبى ليس إلا مجرد شكل فنى، وإن التذوق من ثمّ لا يتعلق إلا بهذا الشكل الفنى، ولا علاقة له بمضمون العمل، فإننا نحصر أنفسنا فى مسألة الشكل، الذى قلنا إنه لا وجود له مستقل عن ذلك المضمون، ولا نبالى حينئذ بلىّ شىء يتضمنه العمل الأدبى أيّا كانت مصادمته للعقيدة التى نعتقدها، أو للأخلاق التى نتمسك بها ونرى أنها هى السبيل لسعادتنا وسعادة الأمة التى ننتمى إليها، وأيّا كانت إساءته للتاريخ الذى نتشرف بالاعتزاء إليه، أو للرموز الدينية والوطنية والإنسانية التى نضعها دائما نُصَبَ أعيننا وتتخذ منها مثلنا العليا... إلخ.

تُرى كيف يمكن مثلا أن يسكت مسلم على الصورة التى رسمها جرجى زيدان لمحمد بن أبى بكر الصديق المشهور بالزهدي والورع فى روايته "عذراء قریش"، وهى صورة العاشق الذى يتدلّه فى هوى فتاة تدلّها يدفعه إلى الثورة على عثمان، ويتدخل من ثمّ فى منافسة مع

الحسين بن عليّ على حبها وتقع بينهما الغيرة العنيفة بسببها، مع أن ذلك كله لا حقيقة له باعتراف المؤلف نفسه الذي قل إنه قد أدخل في كل رواية من رواياته الإسلامية حكاية غرامية كي يغري القراء بمطالعتها؟ أم ترى كيف يقبل المسلم النهاية الغربية التي يزعم زيدان في روايته "شارل وعبد الرحمن" أن قائد الفرسان المسلمين في معركة بواتييه جنوب فرنسا قد وضعها لحياته، إذ قام بإغراق نفسه في النهر ياساً بعد هزيمة المسلمين أمام شارل مارتل؟^(١٧) إن ذلك هو المستحيل بعينه، لأنه بكل بساطة لم يقع! ومثل هذه الحادثة ليست من التفاهة وهوان الشأن بحيث يمكن للضمير المسلم أن يمر عليها مرّ الكرام فلا ينبس ببنت شفة!

لقد هاج صنيعُ زيدان في رواياته عن تاريخ الإسلام الغيارى على هذا التاريخ فانتقدوه وأظهروا أخطاءه بل خطايه. وعبثاً يحاول كاتب مادة "زيدان" في "The Encyclopaedia of Islam" أن يعزّو هذا النقد إلى تعصب المسلمين المحافظين الذين ضايقهم، كما يقول، تناول أحد المؤلفين النصارى لموضوعات إسلامية^(١٨). وهو ردّ متهافت، فإن أولئك النقاد قد ساقوا الأسباب التي حدت بهم إلى انتقاد زيدان، وهي أسبابٌ جدّ مقنعة على ما فصلتُ في الفصل الرابع من كتابي "نقد القصة في مصر: ١٨٨ - ١٩٨٠ م"^(١٩). ثم إنهم لم ينهَوْه

عن الكتابة فى تاريخ الإسلام، بل كل ما طالبه به هو ألا يفتت على الحقيقة التاريخية، أو يفترى عليها بالأحرى. أما حكاية " المحافظين " و" الثوريين " فهى لعبة مكشوفة لا تجوز عندنا، فنحن نعرف أن المستشرقين والمبشرين ومن يلوذ بهم من الذبول فى بلادنا من كل من تورم قلبه بغضا لدين محمد يتهمون كل من يغار على دينه منا بأنه "محافظ"، أى رجعى متخلف، أما من يشايعهم على كراهية الإسلام وتاريخه ورجاله فإنه من العباقرة المتنورين.

وفصل القول فى هذه القضية أن الإنسان لا يمكن أن ينقسم على نفسه فيمدح عملا أدبيا يسىء إلى ما يؤمن به من دين أو يستمسك به من خلق، وإن لم يعن هذا بالضرورة أن عليه مدح أى عمل يعلى من شأن هذا أو ذاك حتى لو كان مستواه رديئا. ليس من المعقول أن أومن بالإسلام وأن محمدا رسول من رب العالمين وأنه كان على خلق عظيم ثم أتلقى بعصب بارد الهجوم عليه أو على دينه بحجة أنى أطالع عملا أدبيا وأن كل ما يهم فى العمل الأدبى هو جانبه الفنى ليس إلا. كذلك ليس من المعقول أن ينفر المسلم بطبيعة دينه من الزنا وشرب الخمر ثم لا يبالى بمسرحية تدعو إلى حرية الفاحشة أو تزين أم الخبائث. إن من يفعل ذلك إما أن يكون مصابا بانفصام فى شخصيته،

أو ضعيف الوازع الدينى لا يجد حرجا فى مقارفة المعصية وتزيينها، أو منافقا يُظهر الإسلام ويُبطن خلافه.

ومن المناسب أن أذكر فى سياقنا هذا ما قاله د محمد حسين هيكل فى كتابه "ولدى" عن مسلم ومسلمة كانا يشاهدان فى الكوميدى فرانسيز فى عشرينات القرن الماضى مسرحية تاريخية تدور حول الحروب بين مسلمى الأندلس ونصارى أوروبا، ويقوم بدور شارلمان فيها ممثل فرنسى يسبّ المسلمين ودينهم واصفا إياهم بالكفار وداعيا إلى قتالهم، فبلغ من إعجابهما بالممثل وأدائه أن أخذوا يصفقان رغم كل الإهانات والشتائم الموجهة لدينهما. وكان تعليق الدكتور هيكل على ذلك أن "سمو فن الكاتب وعظمة الممثل وبراعته قد أنست السامعين كل ما سوى الفن والإعجاب به. ذلك بأنه أخذ بالمشاعر جميعا فأنساها الحيلة الوضيعة وسما بها إلى حيث لا يقدر شيئا غيره كائنة ما كانت المعانى التى يعبر عنها والصور التى يجلوها والعواطف التى يُحييها"^(٢٠).

هذا تعليق كاتبنا على سلوك هذا المسلم وتلك المسلمة اللّتين أرجو من الله سبحانه ألا يكونا هما هيكل وزوجته، التى كانت ترافقه فى هذه الرحلة. أما تعليقى أنا فهو (بالفمّ الملائن) أن هذا كلام فارغ، إذ لا يمكن أن يطنى الشعور الفنى لدى المسلم الحق على شعوره الدينى

أبدا. إن مثل هذين الشخصين لا يمكن أن يكونا مسلمين صادقين. وعجيب أن يفسر هيكل سلوكهما ذاك بأنه سمع عن الحيلة الوضيعة! أية حيلة وضيعة تلك التي يشير إليها، وإنما هو الدين والغيرة عليه عند كل مسلم ينبض قلبه بحرارة الإيمان؟ أهذه هي الحيلة الوضيعة في نظره؟ حَرِيٌّ بالذكر أن هيكل في ذلك الوقت كان بعيدا عن الإسلام يدعو بدعوة الفرعونية قبل أن تعود جذوات الإيمان التي كانت مطمورة تحت الرماد في أعماق قلبه إلى الاشتغال من جديد بعد أعوام قلائل، فينتضى قلمه ويشرع في الكتابة مدافعا عن الإسلام ونبيه، مسفها ما يزعمه بشأنه المستشرقون والمبشرون^(٣).

وعلى ضوء ما قلناه الآن نستطيع أن نفهم موقف أولئك المنتسبين إلى الإسلام الذين وقفوا إلى جانب سلمان رشدى في روايته "الآيات الشيطانية" وحيدر حيدر في روايته "وليمة لأعشاب البحر" بشبهة الانتصار لحرية الإبداع الأدبي رغم أن الروائيتين مُفَعَّمَتَانِ بالإساءات البذيئة المتجاوزة لكل الحدود إلى ربنا ورسولنا والقرآن الذي أنزل عليه والدين الذي جاء به والقيم الخلقية التي نغار عليها ونؤمن ألا نلجأ لها في الدنيا والآخرة إلا بالتزامها. إنهم يزعمون أن دفاعهم عن هذين العاملين إنما هو دفاع عن حرية التعبير، وأن العبرة بالجانب الفني في المسألة. وهذا كذب وتدجيل، والحقيقة أنهم يتتهجون بكل ما يسىء

إلى الإسلام ويرحبون بكل من يتناول عليه. هذه هى القضية فى وضعها الحقيقى، ولو كانت الرواية تهاجم شيئا مما يؤمنون به لانها لو عليهما وعلى صاحبيهما تمزيقا. ولقد غَبَرَ على كثير منهم زمن كانوا يلحون على الأدباء والشعراء أن يهاجموا الإقطاعيين والرأسماليين وعلماء الدين المسلمين، أما من يشتَمون فى كتاباته رائحة الخروج على اتجاهاتهم التخريبية فكانوا يسلقونه سلقا! أما فى مواجهة الإسلام فيرفعون لافتة "الحرية الإبداعية"، مع أن الأمر لا يخرج عن كونه اختلافا بين ما نؤمن به نحن أو نعتنقه من قِيَم وما يؤمنون به هم أو يعتنقونه من قِيَم، إن كان لأمثالهم قِيَم! هذه هى خلاصة الموضوع برؤيته دون لف أو دوران مفضوح!

وتحضرنى هنا رواية "حين تركنا الجسر" لعبد الرحمن المنيف وما فيها من تطاولات على الذات الإلهية من صياد ينفق وقته سعيا وراء إسقاط طائر من طيور الليل، وهى تطاولات لا مسوَّغ لها، إذ ليس الصيد بالميدان المناسب لمثل هذا التجديف الوقح، كما أن حيلة الصياد تخلو تماما مما يمكن أن يدفعه إلى تلك السفاهة، فضلا عن أنه لم يحدث على مدى الرواية ما نستطيع أن نقول إن الصياد قد فقد بسببه عقله وحياءه على هذا النحو^(٣٣). ومعروف أن أبطال الرواية شىء، ومعتقدات

كاتبها شيء مختلف، والخلط بين الأمرين هو علامة على الركافة الفنية قبل أن يكون علامة على أى شيء آخر!

ولقد سبق أن درستُ هذه القضية بشيء غير قليل من التفصيل فى كتابى "وليمة لأعشاب البحر بين قيم الإسلام وحرية الإبداع- قراءة نقدية"، ويستطيع القارئ الرجوع إلى ما كتبتَه هناك، ولكنى أود ان أضيف هنا ملخصا سريعا للفصل الذى كتبه جيروم ستولنتر فى كتابه "النقد الفنى- دراسة جمالية وفلسفية" بعنوان "النقد والأخلاق"، رغبةً منى فى إلقاء مزيد من الضوء على هذه القضية مستعينًا بنقادٍ أمريكيّ معاصر كيلا يظن من ليسوا ملمّين بالموضوع أن ما قلناه فى الصفحات الماضية إنما يعكس كلام المتحمسين للإسلام لا غير. وهذا الفصل يستغرق زهاء خمسين صفحة من القطع الكبير يستعرض فيها الكاتب هذه المسألة النقدية منذ أيام أفلاطون حتى عصرنا، مع التوقف بوجه خاص أمام ثلاثة من أعلام الفلسفة والنقد الذين يغلبون الأخلاق على اعتبارات الجمل الفنى، وهم أفلاطون الفيلسوف الإغريقى، وأليو تولستوى الروائى الروسى، ورالف بارتون الكاتب الأمريكى، عارضا أفكارهم ومناقشا وجهة نظرهم فى أنله. ونستطيع نحن بدورنا أن نضم ستولنتر إلى القائمة التى ترى أنه لا بد من وضع الاعتبار الأخلاقية فى الحسبان، وإن لم يتشدّد تشدّد

أفلاطون وتولستوى مثلاً^(٣٣). وهو يصور القضية على أنها صراع بين الذين يُعلّون من شأن القيم الأخلاقية ويخشّون من تأثير الأعمال الفنية التي لا تبالي بتلك القيم، وبين أولئك الذين لا يهتمون إلا بأن يعيشوا حياتهم بتلذذ وامتلاء غير ملقين بالا إلى ما يسمّى: "الأخلاق" ولا إلى ما يمكن أن يؤدي إليه ذلك من مشاكل فردية واجتماعية^(٣٤). وفي رأيه أنه لا بد، في أمور الفن والأدب، من مراعاة الجانب الجمالي والجانب الخلقى معاً، على ألا يكون هناك تشدد من قِبَل الأخلاقيين أكثر مما ينبغي. ورغم هذا فهو يرد على دعة الحرية المطلقة في الفن بأنه ليس من حق الفن المطالبة بوضع متميز، بل ينبغي معاملته كأي نشاط بشري آخر، ومن ثمّ فلا بد من خضوعه للرقابة إذا جرّ وراءه ضرراً. لكنه يشترط في الرقيب مع ذلك أن يجمع بين احترام الحرية والحساسية المرهفة لقيم الجمال الفني وبين التقدير الواعي لمصلحة المجتمع^(٣٥).

ومن قبلُ كتبتُ في هذا الموضوع أن "بعض الناس ينادون بالحرية المطلقة للإبداع والمبدعين، لكن ليس هناك في الحقيقة حرية مطلقة في أي ميدان من ميادين الحياة، إذ ما من إنسان إلا وتحيط بمعصمه القيود من كل لون، مع قدر لا بأس به من الحرية. والعقل هو الذي لا يتجاهل هذا أو ذاك. والذين ينادون بحرية الإبداع المطلقة إنما يقصدون أنهم لا ينبغي أن يطالبوا بالخضوع لمبادئ وقواعد أخلاقية

معينة لأنهم يعتنقون مبادئ وقواعد أخرى. هذا كل ما هنالك دون لف أو دوران ودون ملاحكات لفظية زائفة"^(٣٦). ويمكن ترجمة كلام ستولتزر فى رفضه المطالبة بإعطاء الفن وضعاً متميزاً ودعوته إلى معاملة الإبداع الفنى مثل أى نشاط بشرى، بما نقوله فى حياتنا اليومية من أنه "ليس على رأسه ريشة"! والواقع أن الدعوة إلى معاملة الأدب على أنه فوق الدين والقانون والأخلاق هى، فى حقيقتها، دعوة إلى تأليهه، مع أنه لا يوجد إلا إله واحد! أما بالنسبة للرقابة الرسمية على الأعمال الأدبية فقد اكتفيت فى كلامى المومل إليه بعرض وجهتي النظر المتعارضتين فيها"^(٣٧).

وبالمناسبة فكاتب هذه السطور لا يذهب مع المتشددىن إلى المدى الذى يوجبون فيه على الأدباء أن يطرقوا موضوعات بعينها ويتجنبوا موضوعات بعينها أخرى، بل أقول إن من حق الأديب أن يتناول أى موضوع يحلو له، بشرط واحد هو أن يتعد عن التناول على الله ودينه ورسوله، وعن تزيين الفجور والشذوذ وخيانة الوطن والأمة وما إلى ذلك. من حقه مثلاً أن يعالج موضوع الإيمان والإلحاد أو الخيانة الزوجية، لكن دون أن يدفع شخصياته إلى التجديف فى حق الله أو يغرق فى تفصيلات الفواحش بما يهيج الشهوات، فيصبح بذلك من الذين يحبون أن تشيع الفلحشة فى الذين آمنوا"^(٣٨).

إننا نعرف جيدا أن فى الإنسان ضعفا فطريا، وأن المجتمع، مهما تكن درجة تمسكه بالخلق الكريم، لن يكون أبدا مجتمعا من الملائكة، وأن الشرّ كان ولا يزال وسيظل موجودا فى كل مكان يوجد فيه بشر. بيد أن هذه الحقيقة لا يمكن أن تكون مسوغا للعمل على تحويل الناس إلى شياطين من خلال تجريئهم على مقام الألوهية أو النفخ فى جمرات غرائزهم حتى تستحيل نارا تتلظى وتأتى على الأخضر واليابس. إن القضاء على الشر قضاء مبرما وإلى الأبد هو أمر مستحيل، لكن هذا لا ينبغى أن يدفعنا إلى ترك الجبل له على الغارب، بل لا بد من العمل على محاصرته فى أضيق نطاق ممكن: فعشرة فى المائة شرًّا خير من خمسة عشر، وهذه أفضل من عشرين، وعشرون أفضل من خمسة وعشرين... وهلم جرا.

ولعل من المناسب أن نشير هنا إلى مقال للدكتور زكى نجيب محمود عن "طبيعة الشعر وصلتها بالأخلاق" يؤكد فيه أن مجال الفن والأدب غير مجال الأخلاق، وأنه ليس من وظيفة الشعر الحث على الفضائل، وإن كان من الممكن مع هذا أن يساعد عَرَضًا فى تقويم المعوجّ من السلوك البشرى. يؤكد سيادته هذا رغم قوله قبل ذلك بقليل إن قِيم الحق والخير والجمال "تلتقى كلها فى الإنسان" وفى أنها "معايير نلجأ إليها طلبا للهدى"^(٢٥). وهذا ما أحب أن نحاكمه إليه

فنقول إنه ما دامت هذه القيم تلتقى كلها على هذا النحو فى الإنسان، فلماذا نعمل على المباعدة بينها بحجة أن مجال كل منها مختلف؟ فليكن الأمر كذلك، أفينبغى أن يكون اختلاف مجالاتها ذريعة للتغاضى عما يمكن يقع بينها من تناقض يُفسد حياة الإنسان؟ إن لكل من الإدارات الحكومية مثلا مجالها الذى يختلف عن مجالات الإدارات الأخرى، بيد أن هذه الإدارات يجب أن تعمل متناغمة متعاونة رغم ذلك، وإلا اضطرب نظام العمل ولم يعطنا الثمرة المرجوة، بل ربما أدى إلى تفكيك الجهاز الحكومى ومؤسسات المجتمع كلها ونتج عن ذلك ما لا تُحمد عقباه. وقل الشيء نفسه فى أجهزة الجسم التى تختلف أيضا وظائفها والتى لا بد من تضافرها جميعا رغم هذا، وإلا فسدت صحة الإنسان بل حياته كلها.

ولقد يقول قائل: ولكن إذا كان هناك تعارض بين الخير والجمال (أو فلنقل: بين الدين والأخلاق من جهة، والأدب والفن من جهة أخرى)، فلماذا ينبغى أن تكون الأولوية للأخلاق على الأدب؟ والإجابة سهلة، وهى أن الشر يُلَمِّم الحياة ولا يبقى معه مجال للاستمتاع بئى شىء. ترى ما الذى يستفيد المظلوم مثلا إذا قلنا له: دونك هذه الأعمال الأدبية المغربية بالشر والفساد، فاستعِض بما فيها من فن عما وقع عليك من غبن؟ وشىء آخر مهم، وهو أن الأديب، إذا طُلِب منه الإقلاع عن

الترويج للشر والفساد فى عمله، يستطيع أن يجد موضوعات أخرى لا تُحصَى يبدع فيها أدبا يستمتع القراء به، فلا هو إذن ولا القراء سيفوتهم ما ينشدونه من متعة، أما إذا تركنا الأدباء المنحّلين يُغرون بالفاحشة ويعملون على نشر الإباحية... إلخ، فلن يمكن تدارك الأمر بحل. ثم شىء ثالث، وهو أن تماسك الأمم وقوتها أهم مليارات المرات من متعة فنية تجلب وراءها التفكك الخلقى والانحرافات النفسية والآفات الاجتماعية.

إنَّ غَضَّ البصر عن الأدب المنحرف هو بمثابة من ينشئ مستشفى للأمراض الصدرية مثلا، ثم لا يكف مع ذلك عن تلويث الهواء وتوفير لفائف التبغ والطبق بوفرة والدعاية الواسعة لها وتشجيع المدخنين وإعطائهم الجوائز، غير واجد شيئا فى هذا التناقض! إنه كمن ينفخ فى قرصة مقطوعة أو من يحاول ملء غُرْبَل بالماء! وهذا هو المستحيل بعينه والجنون! لكن هذا كله شىء، والقول بأن العمل الأدبى لا بد أن يدعو إلى التدين والتمسك بالأخلاق الكريمة شىء آخر مختلف تمام الاختلاف، إذ كل ما نطلبه هو ألا يعادى الدين أو القيم الأخلاقية الرفيعة المنبثقة منه. فالقاعدة التى نريد إرساءها هنا، كما ترى، هى قاعدة سلبية، بمعنى ألا يكون هناك تناقض بين الإبداع الأدبى وما نؤمن به من دين أو نعتز به من خُلُق، فلا يتحول الأدب إلى الدعوة للكفر

والانحلال الخلقى والإغراء به... وهكذا، لا أن يكون بوقا للوعظ والإرشاد المباشر، على أهمية الدروس الدينية فى مجالها مع ذلك، إذ ليست هذه مهمة الأديب. ونحن مع د. زكى نجيب محمود فى تلك النقطة^(٣٠)، وإن لم يمنع هذا من التنبيه إلى أن الخطب الدينية، مثلها مثل الخطب السياسية والاجتماعية...، تشكل فناً من فنون الأدب. إننا لا نلزم الأديب بشىء معين، لكننا لا نستطيع أن نسكت عن هجومه على ما نستمسك به ونعتز من دين ومبادئ وقيم عظيمة. هذا كل ما هنالك!

بيد أن الأمر لا يقف عند هذا الحد، فمضمون العمل الأدبى لا ينحصر فى مسائل الدين والخلق، بل يتسع لأشياء أخرى يمكن أن تكون موضع انتقاد منها المعلومات الخاطئة، وتصوير العادات والتقاليد تصويراً زائفاً، وعرض الإجراءات الفنية فى بعض الحرف كالخامة والطب مثلاً على غير حقيقتها، ونسبة الأفكار والآراء إلى غير زمانها أو أصحابها، وغير ذلك مما يمكن أن يقع فيه الأديب فى الغلط ويفسد على القارئ أو السامع تذوقه. ولست محتاجاً إلى القول بأن مثل هذه الأخطاء لن تعكّر على متلقى الأدب صفو تذوقه إلا إذا تنبه لها. ولا يقولن أحد مرة أخرى إن مثل هذه الأغلاط إنما تتعلق بالمضمون لا بالشكل الفنى، ومن ثمّ فلا دخل لها فى مسألة التذوق، فقد رأينا

موضوع العلاقة بين الشكل والمضمون على حقيقته وتبين لنا أنهما ملتحمان التحاما لا يسمح بفصلهما إلا لأغراض الدرس، وعلى المستوى النظرى فحسب. ومُضِيًّا مع مثل طبق الطعام الذى ضربناه قبلا نقول إن الأخطاء التى نتحدث عنها هنا هى بمثابة القنَى الذى يقع فى الطعام. إنه، بطبيعة الحال، لا علاقة له بالطريقة التى أُعِدُّ بها، وهى الجانب الفنى فى عملية الطبخ كما قلنا، لكنه كفىل رغم ذلك بتنفير الأكل من الطعام، وربما تقاياً ما ابتلعه منه، أو على الأقل لم يستطع أن يمضى فيه قبل أن ينفى عنه ما أصابه من قنَى. وحتى إذا كان هناك من لا يبالى بمثل هذا القنَى ولا بنفيه عن الطعام بل يستمر فى الأكل بذات الشهية، فتلك حالة شاذة، والشاذ المنحرف لا يمكن أن يتَّخذ مقياساً لأصحاب الذوق السليم بَلَّة الرهيف!

ولنضربُ بعض الأمثلة على كلامنا هذا: ففى مسرحية "عنترة" لأحمد شوقى يُعبَّرُ ضرغام (منافس عنترة) عن حبه لعبلة قائلاً: "أحبها حُبِّي العزَّى، وأعبدها عبادة اللات"^(٣). ولست أظن أن التعبير عن شلة حب الرجل للمرأة بالعبادة كان مما يجرى على ألسنة شعراء الجاهلية. وبالمثل لا أظن أن عبلة كانت من المعرفة بتاريخ بنى إسرائيل ودور أنبيائهم فى الحفاظ على كيانهم وهويَّتهم بحيث تتمنى فى أحد مشاهد المسرحية أن يتاح للعرب بطل يلتفون حوله ليحررهم من

التبعية للفرس كما التفّ بنو إسرائيل حول موسى مُعْتَقِهِمْ مِنْ رِبْقَةِ
الرَّقِّ لفرعون. وهذا هو كلامها كما ورد فى المسرحية:

ألا بطلٌ نلتقى حوله كإسراىل حول لواء الرُّسُل؟
يفكّ من الرّق أعناقنا كما فكّ موسى رقاب الأول^(٣٣)

ليس ذلك فقط، بل إنها لتردّ على أبيها، وقد توتر الجو بينهما
حين تقدم لخطبتها صخر فرفضته، وتحمّس أخوها له أشد التحمس،
قائلة إن من الممكن تزويجه بأخيها ما دام متحمسا له على هذا النحو،
وهو جوابٌ قاسٍ ومهينٌ بحيث لا يمكن أن ينحصر رد فعل أبيها فى
قوله:

أزّوج الرّجل بالرّجل؟ ذاك لَعَمْرِي منتهى الخبل

أو أن يكون كل ما أجابها به أخوها هو: "استهترت أختى فما تبالى"^(٣٣).
أهذا كل ما يمكن أن يكون من رد فعل شيخ قبيلة عربية فى الجاهلية
على كلام ابنته الذى تطعن به أخاها فى صميم رجولته، فضلا عن أن
يكون جواب الأخ هو ذلك الكلام اللين الذى لا يليق بالرجل؟

وفى مسرحية "السلطان الحائر" لتوفيق الحكيم يستغرب
الإنسان أشد الاستغراب اختزالها المجتمع الإسلامى فى العصر المملوكى
الذى تدور أحداثها فيه إلى عاهرة وخمار وإسكاف ونحاس ومؤذن لا

قداسة عنده للمسجد ولا للأذان. وبالمثل يفاجئنا أبطال المسرحية، وكذلك جموع المشاهدين المحتشدين فى الميدان انتظارا لتنفيذ حكم الإعدام فى النحاس، بأنهم جميعا يشربون الخمر! وفوق هذا فقد جرت على ألسنة أبطال المسرحية بعض المصطلحات التى لم تكن معروفة قبل العصر الحديث، مثل "المواطن" و"الهدف الوطنى" و"الغاية القومية" و"الأغلبية" و"الرأى العام". إن هذه الأخطاء من شأنها أن تفسد الجو التاريخى الذى أراد المؤلف إضفاءه على عمله، وتكرر على قارئ المسرحية ومشاهدها صفو متعة التذوق.

وفى مسرحية " الزهرة والجنزير " يقترف محمد سلماوى أخطاء سمجة سخيفة لا تُغْتَفَر، فهو يدعى مثلا على لسان إحدى المصريات اللاتى يعملن فى السعودية أن النساء هناك، إذا أردن أن يشربن فى مكان عام، لا يرفعن النقاب عن أفواههن، بل يشربن من فوقه^(٣٢). والواقع أن المسرحية من أولها إلى آخرها تعجّ بهذا السخف الذى لا يدانيه سخف، فضلا عن ركاكتها الشنيعة فى الأسلوب والبناء والتشخيص. ومرجع سخفها وركاكتها هو هذه الأخطاء التى تنم عن الجهل الفادح بعادات المجتمعات وتقاليدها، وبالطبيعة البشرية ومنطق الحيلة... إلخ. وهى كلها، كما يلاحظ القارئ، أمور خاصة بالمشركون، أو على الأقل ترتبط به أكثر مما ترتبط بالشكل الفنى. بل إن مبدأ مراعاة

الواقعية إنما ينصبّ في أساسه على مضمون العمل الأدبي لا على شكله وبنائه.

وقريب من ذلك الأخطاء التاريخية المضحكة التي سقط فيها جمل الغيطاني في رواية "الزينة بركات" والتي لا يخطئها تلميذ صغير، فقد جاء في هذه الرواية أن اليهود هم الذين رموا النبي عليه السلام من فوق أسوار الطائف عندما رحل إليها من مكة يدعوا أهلها إلى الدين الجديد علّهم أن يكونوا أحكم من قريش وأدنى إلى الاستماع إلى صوت الحق. وكأن هذا الجهل المخزى بسيرة سيد البشر ليس كافيا، إذ يضيف هذا الكاتب أن التي أكلت (لاحظ: "أكلت" لا "لاكت") كبد حمزة عليه رضوان الله امرأة من يهودا^(٣٥)

بالله كيف يسقط في مثل هذا الشئع إنسان يتسبب إلى الإسلام ويشغل في ميدان الكتابة؟ أم كيف سوّلت له نفسه أن يجعل مسؤولا مسلما كبيرا بدولة الممالك يقرّ بصلب عيسى عليه السلام؟^(٣٦) إن هذا أمر لا يمكن أن يدور في عقل مسلم، وبخاصة في تلك العصور القديمة، بل لم يقترب منه أحد سوى القاديانيين المارقين في العصر الحديث. ومع ذلك فإنهم لم يذهبوا إلى هذا المدى من مصاحمة ما جاء في القرآن المجيد، إذ غاية ما قالوه أن المسيح عليه السلام قد وُضِعَ على الصليب، لكنه لم يمت فوقه، بل كتب الله له النجاة من أيدي أعدائه

فهاجر من فلسطين إلى كشمير ليدعو يهودها إلى دينه ومات هناك عن عمر يربو على المائة والعشرين عاماً^(٣٧). وثالثة الأثافي أن ذلك المسؤول المملوكى نفسه فى رواية الغيطانى المهلهلة يشهد لليهود والنصارى والبوذيين بالإيمان، لا فرق بينهم وبين المسلمين^(٣٨). إن ألفباء العمل القصصى أن يدع المؤلف أبطاله يعيشون فى عصرهم هم، وينطقون بألسنتهم هم، ويحسون بمشاعرهم هم، أما إذا فرض عليهم ما يدور فى ذهنه هو، أو على الأقل ما لا يتواءم وشخصياتهم، كان ذلك دليلاً دامغاً على فشله.

وفوق هذا فقد أجرى الغيطانى على لسان ذلك المسلم المسؤول فى دولة المماليك فى القرن العاشر الهجرى كلمة "المسيحيين" بدلا من "النصارى"، مع أن مصطلح "المسيحيين" لم يكن معروفا لدى المسلمين فى ذلك الوقت. بل لقد حاولت أن أجده هذه الكلمة فى معجم "تاج العروس" للزبيلى، وهو من الكتب التى أُلْفِتْ بعد ذلك بعدة قرون، أو فى معجم "مَدَّ القاموس" للمستشرق البريطانى إدوارد وليم لين، الذى كان يعيش فى القرن التاسع عشر، فلم أعثر عليها. وفى "عجائب الآثار" نلاحظ أن مؤرخنا العظيم عبد الرحمن الجبرتى، وهو من أهل القرن الثامن عشر والتاسع عشر، لا يستخدم إلا كلمة "النصارى". وحتى فى أول منشور أصدره نابليون بونابرت لدن غزوه

مصر نراه يقول: "النصارى" لا "المسيحيون". ونفس الشيء نجده عند
رفاعة الطهطاوى بعد ذلك فى كتابه "تخليص الإبريز"^(٣٩)، اللهم إلا
مرة يتيمة واحدة استعمل فيها عبارة "الملة المسيحية"، وكانت فى سياق
ترجمته لما قاله المطران الأكبر بباريس عن انتصار "الملة المسيحية" على
"الملة الإسلامية"، يقصد احتلال فرنسا للجزائر عام ١٨٣٠م^(٤٠). كذلك
قلبت صفحات كتاب "علم الدين" لعللى مبارك فوجدته هو أيضا
يقول: "النصارى"^(٤١)، وإن كان قد أورد تعبير "الملة العيساوية" مرة
واحدة، فيما لاحظت، على لسان أحد الإنجليز^(٤٢). لكن ثقافة الغيطانى،
للأسف، لا تدرك قيمة مثل هذه الأشياء فى الإبداع الأدبى، فكله عنده
صابون!

الهوامش

- (١) د. زكى نجيب محمود/ مع الشعراء/ ط٣/ دار الشروق/ ١٤٠٢ هـ -
١٩٨٣م/ ١٣٢ - ١٣٣.
- (٢) المرجع السابق/ ١٣٣.
- (٣) السابق/ ١٣٤ - ١٣٦.
- (٤) السابق/ ١٣٧ - ١٣٧.
- (٥) السابق/ ١٣٧.
- (٦) السابق/ ١٣٨.
- (٧) السابق/ ٥٢ وما بعدها.
- (٨) السابق/ ١١٥.
- (٩) السابق/ ١٥٤ وما يليها.
- (١٠) السابق/ ١٦٠ وما بعدها.
- (١١) السابق/ ٩٨. وقد ورد هذا الكلام فى ختام مقل له عن الشاعر السورى على أحمد سعيد (المسمى باسم الإله الوثنى "أدونيس") عنوانها "وقفه شاعر".
- (١٢) أرجو التنبيه هنا لهذا اللغم، فالإسلام دين، لكنه، على عكس الأديان الأخرى، لا علاقة له بالأساطير.
- (١٣) د. زكى نجيب محمود/ فى فلسفة النقد/ دار الشروق/ ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩م/ ٣٢ - ٣٣.

(١٤) د عبد المنعم تليمة/مدخل إلى علم الجمل/دار الثقافة للطباعة والنشر/١٩٧٨م/٩٩.

(١٥) المرجع السابق/١٠٠-١٠١.

(١٦) السابق/١١٠، ١١٢.

(١٧) وهو انتحار سينمائي سلّج بل سخيّف، إذ أخذ هو وحبّيته يوغلان في النهر وقد تخاصرا حتى غطاهما الماء دون أن يبديا ترددا أو مقاومة كأنهما يقومان

بنزّهة ولا يتعرضان لآلام الاختناق الرهيبة!

(18) The Encyclopaedia of Islam, Brill, Leiden, 1931, Art. Zaidan.

(١٩) وعنوانه "معالجة القصة للمادة التاريخية" (مكتبة زهراء الشرق/ ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م/ ٤٠-٤٦).

(٢٠) د محمد حسين هيكل/ولدى/ط٣/مكتبة النهضة المصرية/١٩٦٦م/٢٧.

(٢١) انظر د إبراهيم عوض/محمد حسين هيكل أدبيا وناقدا ومفكر إسلاميا/مكتبة زهراء الشرق/١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م/٢٢٣ وما يليها.

(٢٢) انظر ص ١٢-١٣، ١٨، ٦٨، ١٥١، ١٥٧ مثلا من الرواية المذكورة (ط٤/المؤسسة العربية للدراسات والنشر/بيروت).

(٢٣) في كتابي عن "وليمة لأعشاب البحر" يجد القارئ ذكرا لبعض النقاد الذين يرفضون أن يخرج الأدب على الدين والأخلاق كالقاضي عبد العزيز الجرجاني (رغم استشهاد الإباحيين به بوصفه من دعة التركيز على الجانب الفني وحده بصرف النظر عما قد يكون في العمل الأدبي من سوء الاعتقاد أو التهتك والفسوق)، وكذلك عبد القاهر الجرجاني وابن الأنباري وأبى منصور الثعالبي وابن شرف القيرواني، وأفلاطون وأرسطو والدكتور صمويل جونسون وتوماس كارلايل وتولستوى وألان الناقد الفرنسي (انظر الكتاب

المذكور/ دار الفكر العربى/ ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١م/ الفصل الخاص بـ "القول فى حرية الإبداع " من ص ٧٩ فصاعدا).

(٢٤) مثل أوسكار وايلد وبودلير. ومعروف سلوك هذين الأديبين وتصرفاتهما الخارجة على قيم الأخلاق الكريمة.

(٢٥) يُرجى قراءة الفصل كاملا فى كتاب ستولتزر (ص ٥٠٨-٥٥٣)، فهو فصل ممتع كسائر الفصول .

(٢٦) د.إبراهيم عوض/ وليمة لأعشاب البحر بين قيم الإسلام وحرية الإبداع- قراءة نقدية/ ٤٨-٤٩.

(٢٧) المرجع السابق/ ٤٩-٥٠.

(٢٨) السابق/ ٤٩-٥٠، ٩٣-٩٤.

(٢٩) د. زكى نجيب محمود/ مع الشعراء/ ١٨٧ وما يليها.

(٣٠) المرجع السابق / ١٩٤.

(٣١) أحمد شوقى/ عنتره/ دار الكتب المصرية/ ١٩٣٢م/ ١٠٥.

(٣٢) المرجع السابق/ ٧٩-٨٠. و"إسرائيل" هو "إسرائيل".

(٣٣) السابق/ ٦٦.

(٣٤) انظر محمد سلماوى/ الزهرة والجنزير/ الهيئة المصرية العامة للكتاب/ ١٩٩٤م/ ١٣.

(٣٥) انظر جمال الغيطانى/ الزينى بركات/ ط٣/ دار المستقبل العربى/ ١٩٨٥م/ ٢٢٥.

والمضحك أن الغيطانى يتحدث فى كل مناسبة عن هيامه بكتب التاريخ الإسلامى. ترى لو لم يكن هائما بها كل هذا الهيام، فلماذا كان يمكن أن تكون النتيجة؟ الآن عرفت لم قل قلدنا الحكماء: " شر البلية ما يُضحك".

كذلك أود أن يلاحظ القارئ الكريم أن هذه هي الطبعة الثالثة من الرواية.
أى أن السيد الكاتب لم يتنبه ولا نبهه أحد ممن حوله طوال تلك المدة إلى هذه
الأخطاء المخجلة التى لا تليق بأى طالب فى المرحلة الابتدائية

(٣٦) نفس المرجع والصفحة.

(37) The Holy Quran (Edited by Malik Ghulam Farid, The London Mosque, 1981, PP. 232-233 (Notes 968-970), 742-743 (Note 2000); and A Short Sketch of Ahmadiyyah in Islam, Muslim Mission, Lagos, 1973, PP.16-27.

(٣٨) الزينى بركات/ ٢٢٤.

(٣٩) انظر مثلاً ص ١٤٨، ١٥٥، ١٥٧، ١٥٨، ١٨٠، ١٨٨، ١٨٩، ٢٠٨، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٩ من
"أصول الفكر العربى الحديث عند الطهطاوى مع النص الكامل لكتابه
تخليص الإبريز" (دراسة وتعليق د محمود فهمى حجازى/ الهيئة المصرية العلمية
للكتاب/ ١٩٧٤ م).

(٤٠) المرجع السابق/ ٣٦٤ - ٣٦٥.

(٤١) انظر على مبارك/ الأعمال الكاملة/ دراسة وتحقيق د محمد عمارة/ المؤسسة
العربية للدراسات والنشر/ ١٩٧٩ م/ ١/ ٤٢٣، ٤٢٨، ٤٢٩، ٦٤٧، و/ ٢/ ٣٠٥ - ٣٠٩.

٣٦٣... إلخ.

(٤٢) ١/ ٦٦٤.

الأدب والفنون الأخرى

جاء فى كتاب "الشعر بين الفنون الجميلة" للدكتور نعيم الياقنى أن النقد الأوروبى الحديث فى مرحلته الإبداعية كان يربط بين الشعر والرسم ربطا محكما، مُعَلِّيًا من شأن العنصر التصويرى فى الفن الشعرى على حساب العناصر الأخرى، أما فى المرحلة الابتداعية التى تلت ذلك فقد جنح النقاد إلى التركيز على جوانب المشابهة بين الشعر والموسيقى وإهمال ما عداها من العناصر^(١). والحق أن فى كل من الموقفين مغالاة، ومحابة أيضا لأحد عناصر الإبداع الشعرى على حساب سائر هذه العناصر، فضلا عن أن الشعر ليس موسيقى فقط، بل موسيقى وتصويرا وأشياء أخرى. وهذا الكلام لا يصلق على الشعر وحده، بل يعم سائر فنون الأدب معه، وإن كانت هذه العناصر أكثر تركيزا فى الشعر منها فى النثر، كما أنها لا تنفك عنه بحل، بخلاف النثر، الذى قد يَعْرِى عن بعض تلك العناصر فى هذا السياق أو ذاك.

ونفتح كلامنا بالعنصر الموسيقى. والموسيقى، كما نعرف، إيقاع منتظم: هكذا هى فى الألحان المعزوفة، وكذلك هى فى الأدب. بيد أنها فى الألحان المعزوفة أصوات صادرة عن آلات النفخ واللق والاحتكاك،

كالنلى والدفّ والبيان والعود... إلخ، أما فى الأدب فالأصوات صادرة عن نطق الفم البشرى لحروف الألفباء المعروفة. علاوة على أن الموسيقى التى تعزفها الآلات هى موسيقى صافية، على عكس الموسيقى الأدبية التى لا تنفك عن الكلمات، وهو ما يترتب عليه أن الموسيقى المعزوفة عبارة عن أصوات خالية من المعانى، أما موسيقى الأدب فمرتبطة بالمعانى لا تنفصل عنها. كذلك فالموسيقى الصافية تؤثر فىنا بنفسها تأثيرا مباشرا، على حين أن موسيقى الأدب لا تستطيع ذلك، إذ هى بطبيعتها مصاحبة للكلمات ومعانيها، فلا وجود لها مستقل عن هذه الكلمات، ومن ثم لا يمكن أن يكون لها تأثير منفصل عنها. إنها تفتح مغاليق النفس أمام معانى العبارات التى تصاحبها، وتخلع عليها حُلل القبول، وتقويها بما تشعه حولها من إحياءات.

وتتخذ الموسيقى فى الإبداعات الأدبية صورا مختلفة: فلدينا فى الشعر مثلا الوزن والقافية، اللذان ظلا يجريان على طريقة واحدة تقريبا قرونا طويلا. وقد يظن قوم أن هذه الصورة لا وجود لها البتة فى الإبداعات النثرية، إلا أن هناك لونا من السجع يسمى: "السجع المرصع"، ومُفْلاه "أن تتساوى الفقرتان أو أكثر ما فيهما فى الوزن والتقفية، كقول الحريرى...: "فهو يطبع الأسجاع بجواهر لفظه، ويُقَرَّع الأسماع بزواجر وعظه"^(١). ولا شك أن بين جملتى "يطبع الأسجاع

بجواهر لفظه" و"يقرع الأسماع بزواجر وعظه" توازنا وتناظرا تامين
يذكرانا بنظيريهما فى الوزن الشعرى، وإن كان من الممكن أن يوجد
هذا اللون من السجع داخل الشعر أيضا كقول امرئ القيس مثلا:
الماء منهمرٌ، والشَّدُّ منحدرٌ والقصبُ مضطمرٌ، والمتن ملحوبٌ
حيث يطالعنا "السجع المرصع" فى الجمل الثلاث الأولى من البيت،
فكأنه وزن وتقفية إضافيان فوق الوزن والتقفية الموجودين أصلا فى
الشعر. إلا أن "السجع المرصع" ليس إلا ضربا واحدا من ضروب
السجع، فضلا عن أنه قليل الانتشار فى إبداعات الأدب بالقياس إلى
الصور السجعية الأخرى الأقل صرامة، وبخاصة فى النثر، الذى ينفر
بطبيعته من القيود على عكس الشعر، اللهم إلا إذا تكلف الناثر
ذلك.

وهناك لون آخر من الإيقاعات الموسيقية داخل البيت يسمّى:
"التشريع"، حيث تكون هناك قافية أخرى غير القافية الأصلية تتكرر
قبل انتهاء الشطرات الثانى من أبيات القصيدة، كما فى الأبيات
التالية:

ياخاطب الدينيا الدنيّة، إنها شَرَكُ الرُّتَى، وقرارة الأكدارِ
دارُ متى ما أضْحَكْتُ فى يومها أبكت غدا. بُعْدًا لها من دارِ

غاراتها لا تنقضى، وأسيرها لا يُفْتَدَى بجلائل الأخطار

وأحفل من ذلك بالنغم ما يسميه البديعيون بـ " التسميط"،
حيث لا توجد قافية داخلية تتكرر فى الشطرات الثوانى من الأبيات،
بل قافية تتكرر عدة مرات فى البيت الواحد كما فى المثالين التاليين:

هم القوم: إن قالوا أصابوا، وإن دُعُوا أجابوا، وإن أعْطُوا أطابوا وأجزلوا

* * *

وحربٍ وردتْ، وثغرٍ سُدَّتْ وعِلجٍ شُدَّتْ عليه الحبالا

وملٍ حَوَيْتْ، وخَيْلٍ حَمَيْتْ وضيْفٍ قَرَيْتْ يخاف الوكالا

أى أنه إذا كان تكرر القافية فى "التشريع" تكررأ أفقيا، فإنه يتخذ فى
"التسميط" الوضع الرأسى.

ومن موسيقى الإبداع الأدبى أيضا "التجنيس"، الذى يصل إلى
قمة نغميته فى النوع المسمى بـ "الجناس التام"، مثل قول الشاعر:

حَلَقُ الآجَلِ آجَلُ والهوى للمرء قَتْلُ

فـ "آجل" الأولى جمع "إِجْل"، أى الطباء، وكان العرب يشبهون بها
النساء الجميلات ذوات العيون النُّجْل، و"آجل" الثانية جمع "أَجَل"،
وهو الموت. والمقصود أن فى العيون الساحرة حتفا لمن تسوقه مقاديره

إلى الوقوع فى شباكها. وفى التنبيه إلى أن "آجل" الثانية هى غير
"آجل" الأولى مفاجئة مذهشة ومنعشة معا. ومن ذلك أيضا قول أبى
تمام:

ما مات من كرم الزمان فإنه يحيا لدى يحيى بن عبد الله

وهذه المفاجئة تكون أكثر إدهاشا وإنعاشا فى مثل قول الشاعر:

فلم تضع الأعادى قَدْرَ شانى ولا قالوا: فلانٌ قد رشانى

حيث نجد أنفسنا، لا أمام كلمتين متقابلتين، بل أمام عبارتين كلّ منهما
تختلف فى تركيبها عن الأخرى اختلافا يفسره انتقال الرأى فى العبارة
الثانية من آخر كلمة "قدر" إلى أول كلمة "شانى"، مما غير الكلام
من "قدر شانى" إلى "قد رشانى". وهناك لون آخر من "الجناس" أقل
من هذا فى موسيقيته، لكنه لا يخلو مع ذلك من مفاجئة الإدهاش
والإنعاش، إن لم يزد نصيبه منها، ألا وهو "الجناس المذيل"، كالذى بين
"الجوى" و"الجوانح" فى قول الخنساء:

إن البكاء هو الشفا ء من الجوى بين الجوانح

وقول أبى تمام:

يملدن من أيدي عواصٍ عواصمٍ تصول بأسيايفٍ قواضٍ قواضبٍ

ومن أجمل صور "الجناس" تنغيما ما كان بين كلمتين متعاقبتين كما فى قوله عز وجل على لسان المدهد مخاطبا سليمان عليه السلام: "وجئتُك من سبإ بنياً يقين"^(٣)، وكما فى قوله تعالى أيضا: "ويلٌ لكلٍ هُمَزَةٌ لُمَزَةٌ"^(٤).

ومن ألوان الموسيقى فى الإبداع الأدبى كذلك ما يسمّى: "ردّ الأعجاز على الصدور" كما فى قوله تعالى: "قل: إنى لعملكم من القالين"^(٥)، وقول بعضهم: "سائل اللئيم يرجع ودمه سائل"، وأشبه ذلك. وهو، كما يتضح من المثالين، تكرير الكلمة بنصّها أو بما يقرب منها فى أول الكلام وآخره، فهو كالصّدْفَتَيْنِ المتناظرتين اللتين تشكّلان معا كلاً فنياً بديعاً.

كذلك من أشكال الموسيقى فى إبداعات الأدب ما يطلق عليه فى علم البديع اسم "الموازنة"، كقوله عز من قائل عن موسى وهارون: "وآتيناهما الكتابَ المستبين* وهديناهما الصراطَ المستقيم"^(٦)، وكقول عمرو بن كلثوم فى معلقته يشمخ بأنفه عالياً على ملك الحيرة عمرو بن هند:

بأنا المطعمون إذا قدرنا وأنا المهلكون إذا ابتلينا

وأنا التاركون إذا سخطنا وأنا الآخذون إذا رخصينا

وأنا العاصمون إذا أُطِئنا وأنا العازمون إذا عُصينا

و كقول ابن تمام :

فأَحْجَمَ لما لم يجد فيك مطمعا وأَقْدَمَ لما لم يجد عنك مهربا

حيث نجد في بيت الشاعر العباسي مثلاً أن كل كلمة في جملة الأولى متوازنة مع نظيرتها الثانية: "فأحجم / وأقدم، لما / لما، لم / لم، يجد / يجد، فيك / فيك، مطمعا / مهربا". ومن ذلك أيضاً هذا البيت المشهور للمتنبي :

أزورهم و سواد الليل يشفع لي وأنثى وبياض الصبح يُغري بي

وفى "الموازنة" موسيقية واضحة أساسها التناظر بين الجملتين.

وفضلاً عما مرّ، هناك تكرار الكلمة أو العبارة داخل الجملة الواحدة أو على مدى متقارب فى الفقرة من الكلام حيث يبدو الأمر وكأنه الصوت وأصداؤه بما يترتب على ذلك من رنين تطرب له الأذن وتهفو إليه النفس، علاوة على تأكيده للمعنى. لنأخذ مثلاً قوله تعالى عن اليهود: "وإنّ منهم لفريقا يَلُؤُونُ ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب، وما هو من الكتاب، ويقولون: "هو من عند الله"، وما هو من عند الله، ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون"^(٧). وعلى نفس المنوال تجرى السطور التالية التى اقتطفناها من مقل للدكتور زكى

مبارك كتبه عن "أيام" طه حسين: "وهو طه حسين، ولن يكون غير طه حسين. وكيف يكون برجل آخر، وهو ليس برجل آخر؟ تلك إذن قضية، وإن لم تكن له قضية. وكيف تكون له قضية، وهو أعظم من أن تكون له قضية؟"^(٨). أما في الشعر فنشير إلى ربعة الرقبي الشاعر العباسي الذي يمضى فيكرر في إحدى قصائده اسم حبيته "داح" وكأنه درويش من الدراويش يصيح باسم من يهوى متراقصاً من الوجد:

صاح، إني غير صاح	أبدا من حب داح
وعصى في حب داح	كل لَوَامٍ ولاح
صار قدحاً حب داح	في فؤادي المستباح
داح داح حب نصر	آح من حبك آح
إن ربّع ابن نُصَيْرٍ	معدن البيض الملاح
فيه داح، ولمّا في	حب داح من جناح
وفتة غير داح	ذات دلٍّ ومزاح
قد تجشّمتُ إليها	هولَ ليلٍ ونباح ^(٩)

ومن قبلُ نجد مالك بن الرّيب فى مرثيته لنفسه التى يعز
نظيرها فى الآداب المختلفة يكرر اسم موطنه عند "الغُصَى" وهو يجود
بأنفاسه الأخيرة فى بلاد الغربىة من خراسان إثر أن لدغته عقرب فى
بعض الطريق، إذ فاضت نفسه وجَدًا وتشوقا إلى مسقط رأسه وأهله
فأنشأ يقول:

ألا ليت شِعْرِى هل أبيتَ ليلةً بحب الغُصَى أُرْجى القِلاصِ النواجيا؟
فليت الغُصَى لم يقطع الرُّكْبَ عرضه وليت الغُصَى مائى الرُّكْبَ لياليا
لقد كان فى أهل الغُصَى لودنا الغُصَى مزاراً، ولكن الغُصَى ليس دانيا

وفى القرآن المجيد أمثلة غير قليلة لتكرار آية بأكملها أو جزء
منها كما فى سور "الشعراء" و"الصافات" و"القمر" و"الرحمن"
و"المُرْسَلات"^(١). وأثر ذلك فى إبراز المعنى بالإلحاح عليه وشدة
التذكير به أوضح من أن يحتاج لبرهان. وقد أطلق بعض الدارسين
الغربيين على الآية التى من هذا القبيل مصطلح "القرار:
refrain"^(٢)، ولهذا مغزاه الذى لا يخفى.

ولا يقف أمر الإيقاع الموسيقى فى إبداعات الأدب عند هذا
الحد، بل هناك أيضاً مساوقة حرف أو حروف معينة لبعض المعانى أو
المشاعر مما يؤدى لتقويتها من خلال الإيحاء الصوتى بها: ومن هذا

الواى ما لحه د محمد النويهى من الدور الذى يقوم به حرفا السين
والفاء الساكتين عند نهاية التفعيلتين الأوليين فى البيت التالى الذى
يصف فيه تأبطُ شراً ما كان يتمتع به ابن عمه من سرعة رهية فى
العَدُو:

ويسبقُ وفِدَ الرّيح من حيث ينتحى بمنخريقٍ من شلّة المتدارِكِ
إذ يوحى الحرفان المذكوران بعصف الرّيح واحتكاك جسم ذلك العَداءِ
بالهواء أثناء جريه الخارق^(١٢). كذلك لاحظ سيد قطب أن فى استعمال
القرآن الكريم لصيغة "افتعل" فى قوله تعالى عن معاناة أصحاب
الجحيم وصراخهم من هول العذاب: "وهم يصطرخون فيها: ربّنا،
أخرجنا نعمل صالحا غير الذى كنا نعمل"^(١٣) إحياء بملئ فضاة الألم
الذى كانوا يقاسونه حتى عندما كانوا يصرخون، وذلك من خلال الثقل
الناجم من تجاوز حرفي الصاد والطاء فى كلمة "يصطرخون"^(١٤).
ويمكننا أن نضيف إلى ذلك استخدام كعب بن زهير هذه الصيغة
نفسها فى إشارته إلى صعوبة قطعه البيداء أثناء وفادته على الرسول
عليه السلام، إذ كان يختبئ نهارا، ويرحل ليلا خشية أن يعثر به أحد
المسلمين قبل أن يبلغ الرسول ويعلن رجوعه عن حرب الإسلام
ودخوله فى دعوته صلى الله عليه وسلم، وذلك فى قوله:
ما زلتُ أقتطع البيداء مُدْرِعًا جنح الظلام، وثوب الليل مسدولُ

وبالمثل يمكننا أن نرى في تسكين الجيم واللام في "فَجْع" و"وَلْع"، وفي سَكْنَتَي التَّوِينِ الخاصَّ بحرف العين في كل من هاتين الكلمتين في قول الشاعر نفسه عن حبيته الغادرة:

لكنها خَلَّةٌ قد سيطَ من دمها فَجَعُ وَوَلَعُ وإِخْلَافٌ وتَبْدِيلٌ
إِجْلَاءٌ بما كان يُلذع فؤاده من حُرقاتِ الحرمان، وكذلك في مَدَّتِي
"إِخْلَاف" و"تَبْدِيل" تنفيساً عن ألم هذه الحُرقات كأنهما زفرتا متآوه.
أما المَدَّ في كلمات الشطر الأخير من البيت التالى من نفس القصيدة:

أُمت سعاداً بأرضٍ لا يُلغها إلا العتق النجيات المراسيلُ
فهو يوحى بتناول المسافات بينه وبين حبيته الهجرة، تلك المسافات
التي لا يمكن قطعها إلا على ظهور النوق العتق
النجيات المراسيل.

على أنه ينبغي القول بأننا لا نقصد أن الشاعر، حين يفعل ذلك، إنما يفعله عن وعى وبينه، بل نريد أن عبقريته الباطنة تعمل عملها غالبا في الخفاء فتملّه بهذه العجائب الشاذة دون أن يظهر عليه أنه يقصد ما يفعل. إنها الموهبة الربانية، والمحفوظ الشعري الواسع الذي يبدو وكأنه قد نُسِيَ وانتهى أمره، لكنه في الواقع لا يزال هناك يفعل فعله في أعماق النفس البعيدة، فضلا عن التمرس الطويل

بالنظم. وهذا يذكرنى بلحنيّ الذى فى خاتم سليمان، لكنه هنا جنىّ
يؤدى عمله فى صمت دون أن يضيع وقته فى النطق بعبارة "شبيك،
لبيك! عبدك وبين يديك!"، بل دون أن ينتظر الأمر بما يجب عليه فعله.

وإذا كان جان برتلمى يقلل من شأن موسيقى الشعر لصالح
موسيقى الآلات^(١٥)، فإننا على العكس من ذلك نرى أن تأثير موسيقى
الشعر، والأدب بعمامة، أقوى من تأثير الموسيقى الخالصة وأفضل بالنفس
كما سبق القول، وإن كنا لا نشاح فى أن أنغام الموسيقى الأدبية أخفت
صوتا من أنغام الصفارة والقيثارة والدف والصنج وما إليها من آلات
العزف.

وبعد، فإن للموسيقى تأثيرها الضخم على النفس الإنسانية،
ومن هنا كان طربنا للشعر والنشوة التى تتلقاه بها. إنها تفتح أبواب
العقول والقلوب أمام إبداعات ذلك الفن العجيب، وتستولى على
حصونهما وتسلم مفاتيحها له، وتبسط سلطانه عليها. وكم من مرة
طالعنا ترجمةً ثريةً لهذا النص الشعرى أو ذاك فلم يكن لها ذلك
العلوق بالنفس الذى للترجمة الشعرية حتى لو كانت أقل دقةً فى نقل
الأصل. إن فى الموسيقى سرّاً عجيباً، كما أن لإيجاءاتها أثراً هائلاً فى
تقوية المعانى والمشاعر التى يراد توصيلها إلى المتلقى. إنها تهب المعانى
والمشاعر أجنحةً عملاقةً تطير بها إلى الذرى، لكنها، رغم ذلك، تشكل

قيدا على المبدع، بيد أنه قيد يستخرج قواه العبقريّة من مكانها ويستحثّها وينفخ في ضرامها حتى تتوقّد وتصبح لهيباً يتلظى!

وبسبب من هذا التأثير الساحر للموسيقى في الشعر فإن نقاد هذا الفن وعشاقه قد يقبلون من الشاعر ما لا يقبلونه من الناثر ويغفرونه له بحجة خالصة، وهذا مفتاح ما يسمّى بـ "الضرورات الشعرية". إن هذا المصطلح إنما يشير إلى جانب الضرورة والقيود غير أننا، عند إمعان النظر، نرى أن سحر الموسيقى الشعرية في الواقع هو، على أقل تقدير، السبب الأول في عدم انزعاجنا من صرف الممنوع من الصرف، أو همز الاسم الموصول، أو تسكين ياء المضارع أو واوه بدلا من فتحهما في حالة النصب... إلى آخر ما يُعرّف بـ "الضرورات الشعرية" مما لو اجترح منه الناثر شيئا لجُوبه على الفور بالانتقاد العنيف.

ونضيف إلى ذلك تقبلنا، وتلذذ في غير قليل من الأحيان، للألفاظ والصيغ غير الشائعة، والتراكيب التي تقف عندها الأذن مستغربة، أو ربما مستهجنة، لو وردت في كتابة نثرية. صحيح أن قيود الوزن والقافية والأسجاع والموازنات... إلخ هي التي تضطر الشاعر إلى هذا وغيره، لكن سحر الموسيقى أيضا هو الذي يجبر هذه الضرورة، ويحلّي تلك القيود. إن الموسيقى مسؤولة في الحالين: إنها تقيّد من

جهة، لكنها تعود من الجهة الأخرى فتفك هذه القيود وتطلق الطاقات المنخورة. إنها هناك سلبيًا وإيجابيًا، وهذه من مفارقات الإبداع الأدبي المدهشة. ومن ذلك مثلاً هذا البيت لعمر بن أبي ربيعة، الذي يتحدث فيه عن طول ترقبه مغيب القمر تطلعاً إلى لقاء فتاته في أمان من العيون:

وغياب قُمَيْرٌ كنت أرجو غُيُوبَه وروحَ رُغَيَانٍ ونَوْمَ سُمُرٍ

حيث استخدم صيغة التصغير: "قُمَيْر" بدلا من "قمر"، والمصدر "غُيُوب" بدلا من "مغيب" أو "غياب"، والفاعلين: "روح" و"نوم" بدلا من "راح" و"نام"، والجمعين: "رُغَيَان" و"سُمُر" بدلا من "رُعة" و"سامرون" أو "سُمَار"، وكذلك قول إبراهيم نلجى في قصيدته "العودة":

دارُ أحلامى وحبى لَقَيْتُنَا فى وجومٍ مثلما تَلَقَى الجديد

أنكرتْنا، وهى كانت إن رأتنا يضحك النور إلينا من بعيد

فعبثاً نبحث فى جملة "يضحك النور" (وهى خبر "كانت") عن ضمير يعود على اسم هذا الفعل الناسخ، ومع ذلك فإن النغم الموسيقى للبيت يغطى على ما فيه من كسر لهذه القاعدة التركيبية.

إن الشعر يشبه المرأة الجميلة الأنيقة التى يُغْتَفَرُ لها ما لا يُغْتَفَرُ
للعاطلات من الجمال والأناقة جميعا: هذه لفتتها وجمالها، وذاك لسحر
أنغامه وموسيقاه. ومن هنا أيضا نستطيع أن نفهم مثلا كيف أنه لا
ملام على الشاعر إذا خاطب الملوك بأسمائهم المجردة، أو إذا استعمل
معهم فعل الأمر بضمير المفرد عارياً عن عبارات الترجى والخضوع
التي كثيرا ما نُضْطَرُّ لِلْجُوءِ إليها حتى فى مخاطبة من ليسوا ملوكا، على
الأقل من باب اللياقة الاجتماعية. إنه سحر الموسيقى العجيب!

هذا عن علاقة الأدب بالموسيقى، أما بالنسبة لعلاقته بالزخرفة
فمن الواضح الذى لا يحتاج إلى تدليل أن معظم الشواهد الماضية
تصلح تمام الصلاحية للاستشهاد بها هنا أيضا. كل ما فى الأمر أن
إدراك الجانب الموسيقى فى الإبداع الأدبى يتم عبر الأذن، أما الجانب
الزخرفى فندركه بالعين. والزخرفة، كما نعرف، تقوم على تناظر
الأشكال والصُّور أو تكررها، وهذا ملحوظ تماما فى الموازنة والتشريع
والتسميط، وكذلك فى ردِّ العَجْزِ على الصدر إذا استُخْلِمَتْ نفس
الكلمة فى أول الجملة وفى آخرها، ثم قبل ذلك كله فى الوزن
والقافية. وفى هذا المعنى يقول د على شلق إن "فن البديع فى الكلام
يجرى على نمط من الزخرف فى النقوش والمُتَمِّمات والخط فى جميل
تكوينه وحلاوة التواءاته ولطف مستوياته... مثل المعمارى الذى يزوَّق

تاج العمود عند اكتماله كذلك المتكلم يزوق تعبيره بعد أن يستوفى مداه من الحضارة"، وإنه "بعد أن بدأ نجم الكتابة يسطع بأسلوب عبد الحميد وحبكة الجاحظ بعده جماليا، نما لدى العرب شعور بجمال الشكل فكتبوا خطوطا، ورسموا أشكالا، وزخرفوا جدرانهم، وزينوا الكلام ورصّعوه بالتحاسين القائمة على اللفظ الجميل والتركيب المتناغم والإيقاع البديع"^(١٧). وينبغي فى هذا السياق ألا ننسى أن ألوان البديع ومحسناته كثيرا ما يُطلق عليها: "الزخارف البديعية".

وننتقل إلى فن التصوير. والواقع أن إمكانات الأدب فى هذا المضمار أكبر وأثرى من إمكانات الريشة، إذ إن الرسم لا يستطيع أن ينقل لنا إلا لقطة واحدة، ومن ثم لا يمكن أن يكون المشهد المرسوم إلا ساكنا. ففن التصوير فن مكاني، أما الأدب ففن زمني، ولذلك فبمكنته أن يصور لنا الأحداث المتتالية مهما استغرقت من زمن، وإن كان من الممكن بطبيعة الحال أن يقتصر، متى أراد، على تزويدنا بمشهد من لقطة واحدة. بل إننا فى فن الرسم قد نُحرّم مما عدا الأبيض والأسود من ألوان كما هو الحال فى الرسم بقلم الرصاص أو الفحم، أما الأدب فلأنه يعتمد فى إدراكه على الخيال كما سبق توضيح ذلك، فإنه لا يقف فى طريقه أية عقبة تمنعه من نقل المشهد بألوانه الطبيعية. بل إنه ليمضى أبعد من ذلك كثيرا، إذ بمقدوره، إلى جانب نقل الملامح

والألوان مما يستطيع الرسام أن يفعله، أن ينقل لنا كذلك الأصوات والروائح واللموسات، وأن يتغلغل أيضا إلى أطواء الضمير فيعرفنا بما يدور فى عقول الأشخاص الموجودين من أفكار، وما فى قلوبهم من مشاعر وأهواء، وما فى ضمائرهم من رضا أو حرج أو حيرة أو ندم. بل إن فى استطاعته، فوق هذا، أن يُطْلِعنا على ما ينوون أن يفعلوه فى مقبل الأيام، وعلى ما يستعيدونه من ذكريات الماضى قريبا كان ذلك الماضى أو بعيدا. وهو، حين يفعل هذا، يستطيع أن يراعى الترتيب الزمنى الطبيعى متجهاً إلى الأمام، أو أن يعكس الأوضاع فيولّى وجهه من الحاضر إلى الماضى أو أن يراوح بين هذا وذاك على أى ترتيب، أو قل: على أى عدم ترتيب، يريد!

كما يتفوق الأدب أيضا على التصوير، فهذا الفن الأخير لا يستطيع، فى تقديمه للشخص أو المكان، أن يذكر لنا مثلا اسمه أو جنسيته، على عكس الأدب، الذى يمكنه ذلك بمنتهى السهولة. كذلك فإن التصوير الأدبى لا يتم دفعة واحدة بل شيئا فشيئا، مثيرا بذلك شوقنا إلى معرفة ما سيأتى، أما فى تصوير الريشة فإن المشاهد يرى اللوحة فى لمحّة واحدة دون أن تتاح له الفرصة لتجربة لغة التشويق الأدبى. فضلا عن ذلك فباستطاعة الأدب أن يقدم لنا المشهد أو الحدث بأكثر من عين كما هو الحال فى القصص مثلا، إذ نراه مرة بعين

إحدى شخصيات القصة، وأخرى بعين شخصية ثانية...وهكذا. ثم إن
الأدب يتقبل من المبالغات ما لا يستطيعه التصوير، كمثّل رحا عمرو
بن كلثوم التى تطحن الأعداء طحنًا والتى:

يكون ثفالها شرقىً نجدٍ ولهُوتها قُضاعةُ أجمعينا

أو كقول بشار بن بُرد:

إذا ما غضبنا غضباً مُضَرِّبَةً هتكنا حجابَ الشمس أو قطرتُ دما

وعلى نفس النحو تقف اللوحة إزاء بعض ألوان التهكم على
الأقل متبلدة لا تستطيع أن تُحير شيئاً، وإلا فماذا يمكن الرسام فعله
أمام قول محمود طاهر لاشين، متهمًا ببطل من أبطال قصصه، إنه "لم
يمت تمام الموت"؟ وهذا مجرد مثال. بل إن السينما نفسها بكل قدراتها
ومرونتها لا تستطيع أن تبارى قلم الأديب فتتقل لنا الروائح
وإحساسات اللمس. كما أنها، حين تريد أن تجوس خلال العقول
والضمائر والقلوب، لا تتمتع بذات الطلاقة التى أودعها الله فن
الأدب.

كذلك يمتاز الأدب على فنى التصوير والسينما باعتبار آخر،
فهذان الفنان يُريَاننا ما يريدان أن يُطْلِعَانا عليه كما هو، إذ هاهى نرى
الصورة أو هاهى نرى المشاهد المتتابعة أمام عينيك كما يريد لك المصور

السينمائي أن تراها، أما الأدب فإنه يترك لخيالك مساحة من الخصوصية فى تصور الخطوط والألوان والحركات والأصوات والمشمومات والملموسات وخلجات الفكر والشعور بطريقتك أنت. إنه مثلا يقول لك إن عيني هذا الشخص أو ذاك زرقاوان، وقد يحدد لك درجة الزرقة، لكن خيالك أيها القارئ هو الفاصل فى إدراك هذا اللون والشية التى هو عليها. أما المصور السينمائي فإنه لا يخبرك بشيء ثم تقوم أنت بتخيله حسب خبراتك الشخصية وإمكاناتك الإدراكية، بل يعطيك اللون الذى يريد ودرجته فتعاينهما معاينة مباشرة ببصرك. إنه يقيد عينيك فلا تريان إلا ما هو مائل أمامهما، على عكس الخيل، الذى لا يستطيع قلم الأديب أن يقدم له إلا الخطوط العامة، أما التفاصيل والخصوصيات فلا مناص له من أن ينهض بعبء تصورهما مرتكنا فى ذلك، كما قلنا آنفاً، على خبراته فى الماضى وإمكاناته فى مجال الإدراك.

وشىء آخر يمتاز به الأدب عن هذين الفنين، ألا وهو أنه، فى تصويره للأشياء والأشخاص والحوادث، لا يكتفى بتصويرها فى ذاتها فحسب، بل يشبّـهها فى ذات الوقت بغيرها. فهو، فضلا عن تصويره للشيء كما هو فى الواقع، يستحضر فى الوقت نفسه ما يشبهه من أشياء أخرى، أو يستعير له سمات تلك الأشياء استعارة. أى أنه يقدم لنا الشيء باعتبارين فى وقت واحد، وهو ما لا يستطيعه الفنان المنافسان.

على أن الأمر فى الأدب لا يقتصر على التصوير الطبيعى، بل يمتد ليشمل أيضا التصوير الكاريكاتورى، وهذا كله دليل على غنى إمكانات هذا الفن وخصوبته. والآن مع التمثيل، وإلى القارئ هذه الأبيات التى اقتطفناها من مواضع متفرقة من معلقة عنتره:

هل غادر الشعراء من مُتَرَدِّمٍ؟	أم هل عرفتَ الدار بعد توهُمٍ؟
يا دار عبلةً بالجِواءِ تكلمى	وعِمْى صباحاَ دارَ عبلةَ واسلمى
وتحلَّ عبلةُ بالجِواءِ، وأهلُها	بالْحَزْنِ فالصَّمَانِ فاللثَلَمِ
وكانَ فارةَ تاجرٍ بقَسيمةٍ	سبقتَ عوارضها إليك من الفمِ
أو روضةً أنفًا تضمَّنَ نبتَها	غيثُ قليل اللّمن ليس بمُعَلِّمِ
جادت عليه كلُّ عينٍ نُرَّةً	فترَكْنَ كل قِراءة كالدرهمِ
سَحًا وتسكَّابًا، فكلُّ عشيَّةٍ	يجرى عليها الماء لم يتصرَّمِ
وخلا الذباب بها فليس ببارحٍ	غَرَدًا كفعل الشارب المترنِّمِ
هزَّجًا يحكُّ ذراعَه بذراعِله	قدَحَ المُكِبِّ على الزناد الأجنمِ
ولقد شربتُ من المُدامة بعدما	ركد الهواجرُ بالمشوف المُعلِّمِ
بزجاجةٍ صفراء ذات أسِرَّةٍ	قُرِنتُ بأزهر فى الشمال مُقَدِّمِ
لما رأيتُ القوم أقبِلَ جمْعُهم	يتذامرون كررتُ غير مُلْتَمِ

يدعون عنترَ، والرماحُ كأنها أشطان بنرٍ فى لبان الأدهم
ما زلتُ أرميهم بثغرة نحره ولَبَّانُه حتى تسربل بالدم
فازورَّ من وقع القنا بلبانه وشكا إلى بعبرةٍ وتحمحم
لو كان يدرى ما المحاورة اشتكى ولكان، لو عَلِمَ الكلامَ، مكلمى

فهذه الأبيات تتضمن خطوطا وألوانا وحركات وأصواتا وكلاما
وتدسُّسا إلى مواطن الضمير الخفية، لا فى النفس البشرية فحسب، بل
فى نفس الحيوان الأعجم أيضا. إن القصيدة تبدأ بتساؤل ذهنى يوجهه
الشاعر إلى نفسه، وهو ما لا تستطيع اللوحة أن تؤدِّيه. وفيها إشارة إلى
نيته من التلبث عند أطلال الحبيبة، وإلى رغبة فرسه فى الشكوى من
حرِّ السيوف وألم الرماح لو استطاع الكلام، كما أن فيها ذكرا للتحية
التي وجهها الشاعر إلى دار حبيبته متمنيا لها الخير والسلامة، وهذا
أيضا مما لا تستطيع اللوحة أن تقتنصه. وكذلك فيها العطر الذى ينبفح
به فمُ الحبيبة مُشيها ما يتضوُّع من نَشْرِ الروضة غِبَّ تَسْكَابِ المطر،
وهذا أيضا مما لا قبل للوحة (ولا للسينما) أن تمسك بشيء منه. وفيها،
فوق ذلك، هَزَجُ الذباب، وترثُمُ الشارب، ومحممة الفرس، ولا شيء
من هذا يمكن أن تقلمه لنا اللوحة المصوِّرة. وفيها كذلك أسماء الأماكن
التي نزلت فيها عبلة وقبيلتها، وهو ما لا تقدر اللوحة أن تفعل إزاءه.

شيئا، ولا السينما أيضا، إلا أن تلجأ إلى لافتات مكتوب عليها هذه الأسماء مثلا. وفيها حركة انتقل الحبيبة وقومها من هنا إلى هناك، وحركة تهطل المطر، وحركة الذباب يحكّ ذراعه بذراعه، وحركة ازورار الأدهم عن طعنات السيوف والرماح، وهذا كله مما يقف المصور أمامه عاجزا لا يملك له حيلة.

أما التصوير الكاريكاتيرى فنمثل له بهذه السطور التى يصف فيها القصاص محمود طاهر لاشين أحد الدراويش المخبولين (أو بالأحرى: المتخابلين) وما يضعه حول عنقه من سُبُحٍ وقلائد ضخمة مزركشة لزوم الدروشة. يقول لاشين: "وعلى صدره قلائد من خرزٍ وسُبُحٍ من الخشب ينوء بحملها حمار فى مثل حجمه. وأعتقد أننا لو اتخذنا منها حبلا لجعل طرفه فى الأرض لأمكن الرجل الذى فى القمر أن يمسك بالطرف الثانى لو أنه مدّ ذراعه قليلا"^(١٧). لا، بل إن أعظم رسامى الكاريكاتير عبقريةً ليعجزون عن أن يرسموا هذه الصورة اللاشينية العجيبة، وبخاصة فى جزئها الأخير!

ومثلما هو الحال فى العلاقة بين الأدب والتصوير كذلك الحال فى العلاقة بينه وبين النحت. إن الكلمات قادرة على وصف الأشياء ذات الحجم وصفًا مجسمًا، ثم تزيد على ذلك الحركة والصوت والرائحة، وكذلك التقاط ديب الم الشاعر والأفكار والنيات أيضا، لا

الحركة وحدها كما ظن الفيلسوف الألماني لسنج. وقد ظهر فى تاريخ الشعر الفرنسى فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر مدرسة تُسمَّى: "المدرسة البرناسية" كان أعضاؤها يدْعُون إلى أن يكون الشاعر نحاتا أو صنائعيًا يلتزم التزاما صارما بالموضوعية فيلغى شخصيته إلغاء تاما، ويعمل بكل ما فى وسعه على أن يجيء شعره تصويرا مجسدا يبرز الأوصاف الخارجية للشيء الموصوف إبرازا، فكأنه التمثيل المنحوت^(١٨). بيد أن الأدب، شعره ونثره لا الشعر منه فقط، يزيد على ذلك وصف الصوت والرائحة والأفكار والمشاعر والنيات، علاوة على ما ينتحيه فى وصفه ذاك من تشبيهات واستعارات وكنيات ومجازات مما سلفت الإشارة إليه.

وفى شعرنا القديم أمثلة جدُّ كثيرة على هذا اللون من الإبداع الشعرى، إذ يعكف الشاعر على ناقتة أو فرسه مثلا يصفها عضوا عضوا بكل ما لديه من تحديد وتدقيق. كما يقابلنا فى شعر الغزل أحيانا مثل هذا الوصف للمرأة التى يحبها الشاعر: شعرها وعينيها ووجنتيها وفمها وعنقها وصدرها وقوامها وخصرها وساقها... إلخ، وإن لم يعن هذا بالضرورة أن كل شاعر يقدم قائمة مفصلة بكل ملامح حبيبته ومقاييس جسدها، بل غالبا ما يقف كل واحد من الشعراء أمام ما يعجبه من تلك الملامح. والآن إلى الشواهد، ونبدأ بهذه الأبيات

التي ينحت فيها امرؤ القيس تمثالا لخبوبته واصفا بشرتها وعينيها
 وخدها وجيدها وشعرها وجدائلها وصدرها وخصرها وأصابعها على
 النحو التالي:

وبيضة خدرٍ لا يُرام خباؤها	تمتعتُ من لُهوٍ بها غير مُعجلٍ
مهفهفةٍ بيضاء غير مُفاضَةٍ	ترائبها مصقولة كالسُجْنَجَلِ
تصدّ وتبلى عن أسيلٍ وتتقى	بناظرةٍ من وحشٍ وجرةٍ مُطْفِلِ
وحيدٍ كجيد الرُّثم ليس بفاحشٍ	إذا هي نصّت له ولا بمعطلٍ
وفرعٍ يزِينُ المتنَّ أسودَ فاحمٍ	أثيثٍ كقِنو النخلة المتعشكِلِ
غدائره مستشزراتٌ إلى العُلا	تضلّ العقاصُ في مثنى ومُرسَلِ
وكشحٍ لطيفٍ كالجديلِ مخصرٍ	وسلقٍ كأنبوب السُّقى المذللِ
وتعطو برخصٍ غير شثنٍ كأنه	أساريعٌ ظبيٍّ أو مساويكُ إسجَلِ
وتضحى فتيّتُ المسكُ فوق فراشها	نؤوم الضحى لم تنتطق عن تفضّلِ
تضيء الظلامَ بالعِشاء كأنها	منارةٌ مُمسى راهبٍ متبّلِ
إلى مثلها يرنو الحليم صباةً	إذا ما اسكرتُ بين درجٍ ومجولٍ ^(١)

وعندنا أيضا الأبيات التي يجسد فيها عبلة بن الطبيب فرسه
 تجسيدا، إذ يصف لنا كيف كان يدعّر وحش الفلا:

بساهم الوجه كالسرحان مُنْصَلِتٍ طِرْفٍ تكامل فيه الحُسْن والطولُ
خاظى البضيعة عريانٍ قوائمه قد شَفَّه من ركوب البرد تذييلُ
كأن قرحتَه إذ قام معتدلاً شيبٌ يُلَوِّحُ بالحناء مغسولُ
إذا أيسَّ به في الألف برزَه عُوْجٌ مركَّبَةٌ فيها براطيلُ
يعلو بهن ويثنى وهو مقتدرٌ في كَفْتِهِنَّ، إذا استرغن، تعجيلٌ^(٢٠)
ولدينا كذلك رائعة ديك الجن التي يقول فيها واصفا الديك في بُكْرَةِ
الصباح وقد أوفى على شَرَفٍ يرجعُ صوته ترجيعاً:

أما ترى راهبَ الأسحار قد هتفا وَحَثٌ تغريده لما علا الشَّعَفَا؟
أوفى بصيغ أبي قابوس مَفْرُقَه كدرة التاج لما أن علا شرفا
مُشْتَفٍ بعقيقتي فوق مذبحه هل كنت في غير أذن تعرف الشُّنْفَا؟
هزَّ اللواء على ما كان من سِنَّةٍ فارتجَّ ثم علا، واهتزَّ ثم هفا
ثم استمرَّ كما غنى على طرفٍ مَرِيحٍ شربٍ على تغريده وَضَفَا^(٢١)

أما الأدب النثرى فنستطيع أن نسوق منه هذه السطور للدكتور
محمد حسين هيكل، وفيها تتجلى براعته في تدقيق الوصف وتحديد
وتفصيله حتى لكأنك لا تشاهد فقط الشيء الذي يصفه، بل تلمسه
بيدك لمسا. يقول في وصف باطن الكعبة حين زارها في حجَّته في
ثلاثينات القرن الماضي: "الكعبة بهوٌ رفيعٌ خالٍ من كل زينة وزخرف،

وسقفها يعتمد اليوم على ثلاثة عُمُد من الخشب الضارب لونه إلى حمرة تشوبها صفرة. ويرجع العهد بهذه العُمُد إلى أجيال طويلة خلت. فعبد الله بن الزبير هو الذى وضعها حين جلد الكعبة، ولم يُصِبْ هذه العُمُدَ فسادٌ على طول العهد بها إلا ما كان من خمسين سنة ونحوها حين تآكل أسفلها فشُلَّتْ بدوائر من خشب طُوِّقَتْ بها وسُمِّرَتْ عليها. وتعلو هذه الدوائر عن أرض الكعبة ما يزيد قليلا على ثلاث أذرع. وأرضها مفروشة برخام أبيض عاى قصيد منه إلى المتانة، ولم يُقَصَدَ إلى الزخرف. فأما الجدار فأحيط أسفله برخام مزركش بنقوش لم تعمل فيها يد ذوى الفن، ولم تُخْرِجَ بيتَ الله عن بساطته. وغطيت جدران الكعبة بستر من الحرير قيل إنه كان أحمر ورديا في زمانه، ثم أحالته السنون إلى ما يشبه الرماى الضارب إلى الخضرة... وهذا الستار القديم قد زُرِكِش بالنسيج الأبيض طُرُزَتْ عليه عبارات وألفاظ توائم روح العصر الإسلامى الذى كُتِبَتْ فيه من حيث دلالتها، فمنها: "سبحان الله وبحمده. سبحان الله العظيم"، و"يا حنان يا سلطان. يا منان يا سبحان". وهذه العبارات الأخيرة مكتوبة داخل دوائر من النسيج الذى طُرُزَتْ به... إلخ" (٣).

ولا تقتصر التشابهات بين الأدب والفنون الأخرى على ما مرّ ذكره، بل هناك أيضا البناء والعمارة. ومن يمرّ بعينه فى المكتبات العامة

على الأرفف المخصصة لكتب تاريخ الأدب ونقله فسوف يعثر على عناوين مثل: "بناء القصيدة عند الشاعر الفلاني أو فى العبر العلائى" أو "بناء الرواية" مثلاً. وفى العقود الأخيرة كانت هناك ضجة مُصمَّة للأذان تتحدث عن "البنوية" منهجا فى نقد الأدب، وبخاصة فى مجال الأسطورة والقصة، مما يدل على أن ثمة علاقة بين الأدب وفن البناء كذلك.

ونبدأ بالشعر حيث نرى ابن قُتيبة مثلاً فى القرن الثانى الهجرى يحاول استخلاص التصميم البنائى الذى كانت تجرى عليه القصيدة العربية القديمة فى كثير من نماذجها، إذ لاحظ أن الشعراء الجاهليين عادةً ما يفتتحون قصائدهم بالوقوف على الأطلال والبكاء عندها جاعلين ذلك سبباً لذكر أهلها الظاعنين عنها بحثاً عن الماء والكلى، ثم ينتقلون من هذا إلى النسيب وشكوى الوجد وألم الفراق بغية استمالة الأسماع والقلوب، لأن الحب والحديث عنه مما تَلَّه النفوس. فإذا استوثقوا أنهم قد ملكوا أعنة الأسماع والقلوب عَقَبُوا بذكر ما يستوجب حقوقهم عند من يقصدون مَنَحَهُم فوصفوا رحلتهم ومشاقها. حتى إذا ما اطمأنوا أنهم مهَّدوا السبيل إلى قلوب ممدوحهم دخلوا فى المديح وفضَّلوه على أشباههم وحركوا أَرْجِيَّتَهُمْ... وهكذا. وعليهم أثناء ذلك أن يَعْدِلُوا بين الأغراض فلا يُغْلَبُوا قسماً على قسم

آخر ولا يُطِيلُوا فِيمَلُّوا أو يُقْصِرُوا فَيُخِلُّوا...إلى آخر الشروط التى طالب بها هذا الناقد الكبير شعراءنا القدامى كى يجوز شعرهم قبول المتذوقين الخبراء ورضاهم^(٣٣).

وقد ظل كثير من الشعراء يُخْلِصون لهذا الهناء الذى استخلص تصميمه ناقدنا القديم وأوجب اتِّباعه بخطوطه العامة وتفصيله معاً، ثم ظهر من بين الشعراء من حاول الخروج على هذا النهج ساخرًا منه ومتهكمًا بمن ينسجون على منواله، كأبى نُوَّاس، الذى تملل فى بعض أشعاره من هذه المواصفات، وإن خضع لها فى كثير من قصائده رغم ذلك... إلى أن جاء العصر الحديث فرأينا كيف أخذ هذا التصميم يشحب قليلاً قليلاً حتى انتهى به المطاف إلى التوارى تماماً، وأضحت القصيدة تدور حول موضوع واحد، ويظل لها جو نفسى واحد، وربما لم يكن الموضوع الذى تعالجه أكثر من خاطرة أو حالة نفسية... إلخ، وذلك بفضل الدعوات المُلِحَّة عند عدد من الشعراء إلى استبدال ما سَمَّوه: "الوحدة العضوية" به، وعلى رأس هؤلاء الناقد والشاعر العملاق عباس محمود العقاد فى الكتاب الذى ألفه هو وصديقه إبراهيم المازنى فى شبابهما مطلع العقْد الثالث من القرن المنصرم وسمّيه: "الديوان فى الأدب والنقد". وكان رأيه، رحمه الله، أن القصيدة عند شوقى لا تزيد عن أن تكون كومة من الرمل المتهايل، ومن ثم فمن الممكن

تقديم ما نشاء من أبياتها أو تأخيرها حسبما يحلو لنا دون أن يختل لها نظام، على حين أن القصيدة الحقة ينبغي أن تكون "كالبناء المقسم الذى ينبثق النظر إليه عن هندسته وسكانه ومزايه" (٢٤).

على أن بناء القصيدة لا يتعلق فحسب بما تتناوله من موضوعات، بل هناك أيضا البناء الموسيقى. ومعروف أن القصيدة العربية ظلت أعصرًا طويلةً تسير على وتيرة الوزن الواحد والقافية الواحدة من أولها إلى آخرها، ثم جدّت بعد ذلك أبنية موسيقية أخرى فكانت المزدوجات والمسمّطات والموشّحات والرباعيات، وهى طُرُزٌ من البناء الموسيقى أكثر تعقيدًا من البناء القديم ذى اللون الواحد. ثم جاء العصر الحديث فاعترى القصيدة العربية تطورٌ عنيفٌ حادٌ بها عن اتباع البحور الخليلية إلى الاكتفاء بتكرار تفعيلة واحدة من التفاعيل التى تتكون منها هذه الأبحر تكرارًا يختلف من سطر إلى سطر دون نظام مطّرد: فمرة يُكْتَفَى بإيراد التفعيلة مرة واحدة فى سطر من السطور، لنفاجأ بها وقد تكررت خمسًا مثلًا فى السطر الذى يليه، ثم ثلاثًا أو ستًّا أو ثمانى فى السطر الذى بعد ذلك... وهلم جرا. وعلى نفس النحو من اللانظام تجرى تقفية القصيدة. وقد أُطْلِقَ على هذا اللون الجديد من الإبداع الشعرى: "شعر التفعيلة" أو "الشعر الجديد".

وكما أن هناك بناءً للقصة، كذلك هناك بناءً للعمل القصصى، فهو مجموعة من الحوادث آخذ بعضها برقاب بعض بحيث يكون كل منها نتيجة طبيعية لما سبقه وعلّة منطقية لما يليه، وهذه الحوادث تقع من أشخاص من البشر صفاتهم وقدراتهم كصفات الناس من حولنا وقدراتهم، وتُحرّكهم نفس البواعث والدوافع التي تحرك هؤلاء. ولا بد أن يكون هناك اتساق بين تصرفات هؤلاء الأشخاص وأفكارهم وكلامهم وبين ظروفهم الاجتماعية والنفسية ومستواهم العقلى والثقافى والذوقى. كذلك ينبغى مراعاة مبدأ الاختيار والتركيز، إذ يستحيل نقل الحياة كما هى فى الواقع اليومى بكل تفاصيلها، ومن هنا قيل إن المطلوب هو "الإيهام بالحياة" لا نقلها نقلاً أميناً لا يغادر صغيرة منها ولا كبيرة إلا أحصاها. وينبغى، بالإضافة إلى هذا، العمل على إقامة توازن بين عناصر الفن القصصى من سرد وحوار ووصف وتحليل، وكذلك بين بدايته ووسطه وخاتمته... إلخ. ومن الأعمال القصصية ما يكون تصميمه مطابقاً لمجرى الزمن الطبيعى، أى يبدأ من أبعد نقطة فى الماضى ثم يتقدم مع الحوادث إلى الأمام، إلى أن تنتهى القصة. وهناك تصميم قصصى آخر يسير عكس هذا الاتجاه، أى من نهاية القصة إلى أولها، ليعود فى خاتمة المطاف إلى نهايتها كرهة أخرى.

ومن التصميمات ما يتخذ شكلا حلزونيا، إذ تتفرع من القصة الرئيسية قصة أخرى، وهذه تتفرع منها قصة ثالثة... وهكذا.

وفى الفترة الماضية اهتم فريق من النقاد بالوصول إلى البنية العميقة فى الإبداع القصصى. وهى، حسبما يقولون، بنية واحدة فى كل الأعمال القصصية، وإن اختلفوا بعد ذلك فى تحديد هذه البنية. ومن ذلك مثلا البنية التى توصّل إليها جوليان جريماس، وخلاصتها أن أى عمل قصصى يتكوّن، لا محالة، من أربعة عناصر أو وحدات هى: الخروج، ثم العهد الذى يأخذ البطل على نفسه ويلتزم من خلاله ببلوغ الهدف، ثم العقبات التى تعترض طريقه ويغالبها حتى يذلّها، ثم أخيرا بلوغه الغاية التى كان يضعها نصب عينيه ليعود بعدها من حيث أتى^(٢٥).

من هذا يتبين لنا ثراء الإبداعات الأدبية وقدرتها الواسعة على نقل الحياة صوتًا وصورةً وحجمًا وحركةً وخطًا ولونًا وبناءً، نقلًا موحياً يثير المشاعر ويحفز الأفكار ويحرّض النفوس ويرجّ الضمائر ويستفز الأفراد والمجتمعات ويغير حركة التاريخ... إلخ. وكل ذلك بفضل تلك الأداة الصغير البسيطة، أداة الحرف، التى لا تخاطب حاسة واحدة أو اثنتين، بل تخاطب الحواس كلها لتصل عبرها إلى الخيال، الذى يترجم هذه الكلمة إلى صوت أو رائحة مثلا، وتلك العبارة إلى حركة أو

مشهد... إلخ، فتَمَثَّل الحية أمام عين ذلك الخيال بكل حيويتهَا وعنفوانها
وصخبها. وصلق الرسول الأكرم: "إن من البيان لسجرا".

الهوامش

- (١) انظر الفصلين الأولين من الكتاب المذكور/ دار الجليل/ دمشق/ ١٩٨٣م.
- (٢) مجدى وهبة وكامل المهندس/ معجم المصطلحات العربية فى اللغة والأدب/ ط٢/ مكتبة لبنان/ ١٩٨٤م/ ١٩٧.
- (٣) النمل/ ٢٢. وهذا اللون من "الجناس" يمثل ملمحا بارزا من الملامح الأسلوبية فى رسالة ابن غَرَمِيَّة الأندلسى التى وضع صاحب هذه السطور دراسة عنها فى بضع عشرات من الصفحات مرقونة على الحاسوب، وتنتظر النشر منذ أعوام غير قليلة.
- (٤) الهمزة/ ١.
- (٥) الشعراء/ ١٦٨.
- (٦) الصافات/ ١١٧ - ١١٨.
- (٧) آل عمران/ ٧٨.
- (٨) كريمة زكى مبارك/ زكى مبارك ناقد/ دار الشعب/ ١٩٧٨م/ ٧١.
- (٩) انظر هذه الخُصِيصة فى شعر ربيعة الرُقَيّ فى الفصل الذى كسرته عليه وعلى ديوانه فى كتابى "شعراء عباسيون" (دار الفكر العربى/ ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م/ ١١٢ وما بعدها).
- (١٠) حيث تكررت العبارات التالية: "إن فى ذلك لآية، وما كان أكثرهم مؤمنين* وإن ربك هو العزيز الرحيم"، "وتركنا عليه فى الأخيرين* سلامٌ على..."،

"ولقد يَسْرُنَا القرآن للذكر، فهل من مُدْكِر؟"، "فبئى آلاء ربكما تكذبان؟"،

"ويلٌ يومئذٍ للمكذّبين" فى السور المذكورة على التوالى.

(11) Devin Stewart, Saj' in the Qur'an: Prosody and Structure, Journal of Arabic Literature, Issue 21, P.133.

(١٢) انظر د محمد النويهى/ الشعر الجاهلى - منهج فى دراسته وتقويمه/ الدار

القومية للطباعة والنشر/ ٤/ ٨٢ - ٨٤

(١٣) فاطر/ ٣٧.

(١٤) انظر كتابه: "مشاهد القيامة فى القرآن"/ ط٧/ دار المعارف / ١٠٠ - ١٠١.

و"فى ظلال القرآن"/ ط٨١/ دار الشروق/ ١٤٠٢هـ — ١٩٨٢م/ ٥/ ٢٩٤٥. على

أنه لا بد من القول بأن سيد قطب لم يفصل الكلام على هذا النحو، بل

التفصيل من عندى أنا.

(١٥) انظر كتابه "مبحث فى علم الجمل"/ ترجمة د أنور عبد العزيز/ ٢٧٥.

(١٦) د على شلق/ العقل فى التراث الجمالى عند العرب/ دار الملى/ بيروت/

١٩٨٥م/ ٢٦٢ - ٢٦٣.

(١٧) من قصة "الشيخ محمد اليمانى" من مجموعة "يحكى أن".

(١٨) انظر فى ذلك د محمد منلور/ الألب ومناهبه/ دار نهضة مصر/ ١٠١ - ١٠٢، و Magdi

Wahbah, A Dictionary of Literary Terms, Librairie du Liban, Beirut, 1979, PP. 384-385; The Oxford Compagnon to French Literature, Oxford, 1969, PP.539- 540; J. A. Cudden, A Dictionary of Literary Terms, PP.471-472; Princeton Encyclopaedia of Poetry and Poetics, England Edition, 1979, PP. 599-600; and Oxford Concise Dictionary of Literary Terms, Oxford University Press, 1966- P. 161.

(١٩) غير مفاضة: ضامرة البطن، دقيقة الخصر. البيضاء: الدرة. السجنجل: المرأة. المطفل: ذات الطفل. الرئم: الظبي. نصته: رفعته. الفرع: الشعر. المتن: الظهر. المدارى: الأمشاط. الكشح: الخصر. الجدليل: الحبل المجدول. الأنوب: ساق نبات البردى. اسبكرت: مشت مختالة.

(٢٠) ساهم الوجه: قليل لحمه. السرحان: الذئب. المنصلت: الماضى. الطرف: الكريم الأصل. الخاظى: الكثير اللحم. الطريقة: سلسلة الظهر. شفه: أنحله. التذليل: التحافة. يلوح: يغير بياضه إلى حمرة. أيس به: نوى. العوج: القوائم. البراطيل: الحجارة المستطيلة، والمقصود حوافر الفرس. الكفت: القبض. استرغب: أكثر من العدو.

(٢١) الشّعف: المكان المرتفع. المشنف: لابس الشنف، وهو القُرط. وَصَفَ: غنى.

(٢٢) د محمد حسين هيكل/ فى منزل الوحى/ ط٢/ مكتبة النهضة المصرية/ ١٩٥٢م/ ٢٠١.

(٢٣) انظر ابن قتيبة/ تحقق أحمد محمد شاكر/ دار المعارف/ ١/ ٧٤ - ٧٦.

(٢٤) الديوان فى الأدب والنقد/ ط٣/ دار الشعب/ ١٣٠ - ١٣٢.

(٢٥) انظر د. نبيلة إبراهيم سالم/ نقد الرواية من وجهة نظر الدراسات اللغوية

الحديثة/ النادى الأدبى بالرياض/ ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م/ ٦١ - ٦٩، وكذلك مقالها

"البدايات الأولى للتأليف القصصى"/ مجلة "الأقلام" العراقية/ نوفمبر

١٩٧٥م. ويجد القارئ مناقشة للمنهج البنىوى فى الفصل السادس من كتابى

"مناهج النقد العربى الحديث"/ دار الفكر العربى/ ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م/ ٢٠٥ -

٢٤٩. أما رأى فى هذا اللون من التحليل البنىوى للأعمال القصصية فيجده

بدءاً من ص ٣٣٣ من الكتاب المذكور.

فهرس الكتاب

٥	كلمة سريعة
٧	مفهوم الذوق
٣٥	الطريق إلى فهم العمل الأدبي
٦١	التذوق الأدبي، بين الشكل والمضمون
١٠٣	الأدب وعلاقته بالدين والأخلاق
١٤٣	الأدب والفنون الأخرى

رقم الإيداع : ١٥٩٤٥ / ٢٠٠٤

الترقيم الدولي I.S.B.N. : 7 - 1655 - 17 - 977

المنار للطباعة

القاهرة ت : ٢٩٦٤٨٤٤ ٠٢

الغلاف تصميم : م / عصام عبد المعطي

الغلاف الأخير : صورة المؤلف

بريشة سلوى الصغيرة

د. إبراهيم عوض (آداب عين شمس)

دكتوراه من جامعة أوكسفورد ١٩٨٢م

له عدد من المؤلفات النقدية والإسلامية منها:

- معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين
- المتنبي - دراسة جديدة لحياته وشخصيته
- لغة المتنبي - دراسة تحليلية
- المتنبي بإزاء القرن الإسماعيلي في تاريخ الإسلام (مترجم عن الفرنسية مع تعليقات ودراسة)
- المستشرقون والقرآن
- ماذا بعد إعلان سلمان رشدي توبته؟ دراسة فنية وموضوعية للآيات الشيطانية
- الترجمة من الإنجليزية - منهج جديد
- عنتره بن شداد - قضايا إنسانية وفنية
- النابغة الجعلى وشعره
- من ذخائر المكتبة العربية
- السجع في القرآن (مترجم عن الإنجليزية مع تعليقات ودراسة)
- جمال الدين الأفغاني - مراسلات ووثائق لم تنشر من قبل (مترجم عن الفرنسية)
- فصول من النقد القصصى
- سورة طه - دراسة لغوية أسلوبية مقارنة
- أصول الشعر العربي (مترجم عن الإنجليزية مع تعليقات ودراسة)
- افتراءات الكاتبة البنجلاديشية تسليمة نسرین على الإسلام والمسلمين - دراسة نقدية لرواية "العار"
- مصدر القرآن - دراسة لشبهات المستشرقين والمبشرين حول الوحي المحملى
- نقد القصة في مصر من بداياته حتى ١٩٨٠م
- د. محمد حسين هيكل أدبيا وناقدا ومفكرا إسلاميا
- سورة النورين التي يزعم فريق من الشيعة أنها من القرآن الكريم - دراسة تحليلية أسلوبية
- ثورة الإسلام - أستاذ جامعي يزعم أن عمدا لم يكن إلا تاجرا (ترجمة وتفنيد)
- مع الجاحظ في رسالة "الرد على النصارى"
- محمد لطفي جمعة - قراءة في فكره الإسلامى
- إبطال القنبلة النووية الملقة على السيرة النبوية - خطاب مفتوح إلى الدكتور محمود على مراد في الدفاع عن سيرة ابن اسحاق

- سورة يوسف - دراسة أسلوبية فنية مقارنة
- سورة المائدة - دراسة أسلوبية فقهية مقارنة
- المرايا المشوّهة - دراسة حول الشعر العربي في ضوء الاتجاهات النقدية الجديدة
- القصاص محمود طاهر لاشين - حياته وفنه
- في الشعر الجاهلي - تحليل وتذوق
- في الشعر الإسلامي والاموي - تحليل وتذوق
- في الشعر العربي الحديث - تحليل وتذوق
- موقف القرآن الكريم والكتاب المقدس من العلم
- أدباء سعوديون
- دراسات في المسرح
- دراسات دينية مترجمة عن الإنجليزية
- د محمد مندور بين أوهام الادعاء العريضة وحقائق الواقع الصلبة
- دائرة المعارف الإسلامية الاستشراقية - أضاليل وأباطيل
- شعراء عباسيون
- من الطبري إلى سيد قطب - دراسات في مناهج التفسير ومناهجه
- القرآن والحديث - مقارنة أسلوبية
- اليسار الإسلامي وتطاولاته المفضوحة على الله والرسول والصحابة
- محمد لطفي جمعة وجيمس جويس
- "وليمة لأعشاب البحر" بين قيم الإسلام وحرية الإبداع - قراءة نقدية
- لكن محمدا لا بواكى له - الرسول يهان في مصر ونحن نائمون
- مناهج النقد العربي الحديث
- دفاع عن النحو والفصحى - الدعوة إلى العالمية تطل برأسها من جديد
- عصمة القرآن الكريم وجهالات المبشرين
- يعيش سيبويه، وتعيش لغة القرآن - وكيل وزارة الثقافة يفتح النار على الفصحى وينادي بسقوط سيبويه
- في الأدب وتذوقه
- الفرقان الحق: فضيحة العصر - قرآن أمريكي ملفق